# ISTINA

## SOMMAIRE


**RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ**

Philarète, métropolite de Moscou

**CHRÉTIENTÉS ORIENTALES**

Les Eglises Orthodoxes devant le Monde moderne

L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine

**PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME**

La Mariologie de Calvin

La Conférence de *Foi et Constitution* à Oberlin, U.S.A. (sept. 1957)



VUE TRIMESTRIELLE • 1958 • N° 4 • OCTOBRE-DÉCEMBRE
STINA », 15, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

**AVIS IMPORTANT**

Nous informons nos abonnés que le tarif de l'abonnement annuel à notre revue est relevé de la façon suivante :

| | |
|---|---|
| France et Union française .... | 1.500 fr. |
| Etranger ..... | 1.800 fr. |
| Abonnement de soutien ..... | 2.500 fr. |
| Prix du numéro ..... | 500 fr. |

Ce nouveau tarif est applicable pour l'année 1959.

# Le mythe et la peur

*Peut-être n'est-il pas inutile que nous revenions sur le thème de notre précédent éditorial. La brièveté de ce genre littéraire ne permet pas toujours d'être suffisamment explicite et des malentendus peuvent s'ensuivre. L'importance du sujet suffirait, d'ailleurs, à nous inciter à le reprendre pour compléter et préciser notre pensée. Il s'agissait, on s'en souvient, de la crainte sans cesse renaissante parmi les Eglises membres du Conseil œcuménique, de voir celui-ci amené à jouer le rôle d'une* super-église, *c'est-à-dire d'un organisme coiffant toutes ces Eglises membres en les unifiant sous une unique direction autoritaire. Nous avons dit pourquoi, à s'en tenir aux intentions indiscutables comme aux déclarations des milieux dirigeants du Conseil œcuménique, une pareille crainte nous paraissait peu fondée. Et nous avions parlé de cette notion de* super-église *comme d'un* mythe, *exprimant toutefois le sentiment que la crainte suscitée par ce mythe pouvait risquer de détourner de la recherche de ce qui est, à nos yeux, la véritable notion de l'Eglise, ceux qui s'en font un épouvantail. C'est ce propos que nous voudrions préciser.*

∴

*On nous a fait remarquer que la notion de super-église n'était pas un* mythe, *mais qu'elle correspondait malheureusement à une très effective réalité, en ce sens tout au moins qu'on en peut discerner à travers l'histoire un bon nombre d'exemples indubitables. D'une telle réalité nous n'avons pas de peine à convenir, nous l'avions dit déjà à propos des exemples cités. Aussi bien n'est-ce pas dans le sens d'une pure fiction que, selon un usage devenu courant et assez justifié, nous avons employé le mot mythe. Une réalité devient un mythe lorsqu'à ses éléments réels l'esprit ajoute soit des éléments fictifs, soit même simplement un coefficient d'importance ou de finalité qui ne répond pas à la nature des choses. C'est ainsi que, dans un passé récent, la notion de race a pu devenir un mythe, sans*

*que l'on puisse contester les fondements biologiques sur lesquels, en elle-même, elle repose; et, de nos jours, la fusée interplanétaire dans la compétition pour la domination mondiale.*

*Notre propos ne se comprend, d'ailleurs, qu'en référence à la définition avancée — à titre provisoire, nous l'avons souligné — par le Dr Visser 't Hooft dans l'article cité :* « La super-église est une institution ecclésiastique centralisée de caractère mondial qui cherche à imposer unité et uniformité par voie de contrainte extérieure et d'influence politique et qui, de la sorte, rejette la conception néo-testamentaire de l'Eglise. » *Le côté fâcheux d'une telle définition c'est qu'à des traits, à nos yeux, authentiques de l'Eglise, à savoir :* une institution ecclésiastique de caractère mondial, *elle associe des éléments qui lui sont étrangers, tels que le recours à des moyens* de contrainte extérieure et d'influence politique *au service de son unité. D'où notre crainte de voir, à la faveur d'un tel rapprochement, se produire dans l'esprit une confusion, un glissement qui reporterait sur la véritable notion de l'Eglise le refus justifié de cette déviation qu'on nomme ici* super-église; *en d'autres termes : que ce soit la notion même de l'*Eglise *qui se mue en* mythe *d'une* super-église.

*Il y aurait beaucoup à dire sur la définition proposée. Si nous avons omis, en en reprenant le premier membre, le mot* centralisée, *ce n'est pas que nous le jugions étranger aux traits authentiques de l'Eglise, mais parce qu'il est ambigu. S'il est un minimum de centralisation sans lequel il n'y a pas d'unification effective, ni donc d'unité véritable, il y a, par contre, des formes de centralisation qui, sans répondre strictement à l'exigence d'unité* (ad esse unitatis) *lui sont cependant bien utiles* (ad bene esse) *et d'autres aussi qui seraient franchement abusives et préjudiciables à l'unité même. De même, si l'on exclut la voie de* contrainte extérieure *et d'*influence politique, *on ne peut dire que le fait de* chercher à imposer l'unité *soit étranger à la véritable notion de l'Eglise. C'est ici, on le saisit, la question de l'autorité de l'Eglise, et dans l'Eglise, qui est en cause, comme aussi celle des modalités légitimes de son exercice. Sous réserve de cette légitimité, il nous semble que l'Eglise a tout autant le droit et le devoir d'*imposer l'unité *voulue par Dieu pour elle qu'elle en a d'imposer la foi en la divinité du Sauveur et en un Dieu Trine et Un. Sans doute, dans cette option, la liberté de l'homme doit être sauvegardée. Mais il reste qu'en refusant librement cette foi ou cette unité, c'est à cette foi ou à cette unité voulue par Dieu que l'homme se soustrait.*

*Le mot uniformité, accolé au terme unité, nous parait*

*aussi propre à engendrer une autre confusion, comme si les deux choses s'impliquaient l'une l'autre.*

∴

*On pourra dire — et d'emblée nous faisons volontiers nôtre cette remarque — que la critique que nous venons de faire de la définition proposée ne fait que mieux ressortir le danger que court* toute institution ecclésiastique centralisée de caractère mondial *de succomber à la tentation de confondre* unité *et* centralisation *et, pour* imposer l'unité, *de passer des moyens légitimes à d'autres qui le sont moins. Ce danger est réel. Mais s'il n'a pas toujours été évité, on ne saurait en tirer des conclusions excessives. Nous avons rappelé naguère (cf.* C.-J. DUMONT, Les Voies de l'Unité chrétienne, *pp. 109-115) que si le droit ne justifie jamais l'abus qu'on en fait, cet abus n'autorise pas la condamnation du droit qui lui a donné occasion ou prétexte. Dans l'espèce, le fait qu'une forme d'unité puisse exposer à la tentation de l'uniformité ou d'une centralisation abusive ou à tels autres excès que l'on voudra, ne saurait suffire à la faire rejeter comme inauthentique. Et cette constatation nous amène au deuxième point de notre réflexion : le rôle de la peur dans l'opposition de la théologie réformée — parfois même orthodoxe — à certains éléments importants de la tradition catholique. On sait que c'est là une des raisons de l'hostilité protestante à notre culte marial, par exemple. « Ce culte risque d'induire les fidèles à se méprendre sur le caractère unique de la médiation du Christ; on devrait donc y renoncer. » Notre réponse est nette : « Ce risque ne saurait suffire à nous détourner de rendre à la Mère du Seigneur l'hommage qui lui est dû et qui, seul, permet de nous associer à « toutes les générations la proclamant bienheureuse » ; le seul devoir qu'il nous impose — mais il nous l'impose — est de veiller à ce que la confusion redoutée ne se produise pas. »*

*Ainsi en va-t-il de l'Eglise et de son unité. La notion de* super-église *— quel que soit le danger de tomber dans le piège qu'elle exprime — ne doit pas nous détourner de la conception authentique de l'*Eglise, *même si celle-ci possède, avec la précédente, des traits communs. La peur d'un mal ferait, ici, tomber dans un pire en poussant à adopter une notion de l'Eglise, privée de caractères qui lui sont essentiels.*

∴

*Mais déjà nous entendons l'objection : « Vous exagérez le rôle que joue, dans notre attitude d'opposition, la peur dont vous parlez. Il se peut qu'un tel sentiment se fasse jour parfois; qu'il soit même allégué par nous pour justifier notre attitude.*

*Mais, en réalité, ce n'est pas lui qui, en dernière analyse, nous guide et nous détermine, mais la considération de l'Ecriture, seul critère recevable à nos yeux. »*

*Même abstraction faite de nos réserves bien connues sur le principe de la* sola Scriptura, *nous devons dire qu'une telle réponse ne nous convainc pas entièrement. Car autre chose est l'Ecriture, autre chose l'interprétation qu'on en fait. S'il faut rendre hommage à la probité du labeur scientifique auquel se consacre, à notre époque, l'exégèse protestante au service de la théologie biblique, il reste que les progrès de la psychologie ont, eux aussi, contribué à mettre en relief l'importance, dans nos options en apparence les plus désintéressées, de certains mobiles profonds échappant à la lucidité de notre conscience et auxquels un élément affectif n'est pas étranger. Dans le domaine qui nous occupe, ceci se vérifiera d'autant plus aisément que les conclusions du labeur scientifique sont loin de s'imposer avec la même contraignante clarté que dans les sciences positives qui bénéficient, en outre, du contrôle de l'expérience.*

*N'est-ce pas, d'ailleurs, à un mobile de ce genre que faisait allusion le Dr Visser 't Hooft lorsque, dans l'article dont nous parlons, il qualifiait de* phobie *l'attitude d'opposition de certains à l'égard du Conseil œcuménique ? Nous ne sommes pas les premiers, du reste, à dénoncer la nocivité de telles réactions subconscientes en matière d'unité chrétienne et il vaudrait certes la peine que les uns et les autres nous nous interrogions nous-mêmes sérieusement sur la façon (mode et mesure) dont nous y sommes sujets; car nous sommes fort loin de prétendre que cela soit le fait seulement de nos frères séparés. Ce que nous en avons dit suffira, du moins nous l'espérons, à faire comprendre en quel sens, à propos de la notion de* super-église, *nous avons précédemment parlé de* mythe *et d'*épouvantail.

ISTINA.

# Philarète, métropolite de Moscou

## Cinquante ans de gloire épiscopale

*par*
le R. P. Cyprien KERN (*Orth.*)

### V. — PHILARÈTE ET LES RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES

L'ESPRIT du métropolite, en tant qu'éminent théologien, ne pouvait certainement pas demeurer indifférent au problème délicat et épineux des désaccords dans le domaine interconfessionnel. La désunion du monde chrétien blessait ce grand cœur plein de charité pastorale, bien qu'à son époque ce problème ne se posât pas avec autant de netteté qu'aujourd'hui. Les relations mutuelles des peuples et des diverses branches du christianisme ne permettaient pas encore d'aborder la question de plus près. Mais ces désaccords trop évidents n'en restaient pas moins douloureux. Il est vrai qu'on ne convoquait pas alors de conférences, dites « œcuméniques » ; il n'existait ni revues spécialisées dans ce domaine, ni rencontres entre chrétiens désunis : toutes les confessions chrétiennes vivaient séparées et indépendantes. Seul le monde catholique, grâce à son unité administrative sous l'autorité de Rome, pouvait, sans équivoque aucune, parler d'une vie ecclésiastique commune et organisée. Quant à l'Orthodoxie, les Eglises autocéphales vivaient parfaitement séparées, et n'entraient presque pas en relations mutuelles. Non seulement les chefs de ces Eglises ne se réunissaient jamais en conciles pan-orthodoxes, mais dans le sein d'une église autocéphale les conciles locaux ne se convoquaient guère : en Russie le régime synodal les avait supprimés, et dans les Eglises du Proche-Orient le gouvernement du Sultan ne les autorisait point. Ne parlons pas des communautés anglicanes, luthériennes, protestantes et autres et des nombreuses sectes au sein de l'anglicanisme et du protestantisme. Les disciples du Verbe incarné lisaient le même Evangile, croyaient au même Christ, se considéraient tous chrétiens, mais ne trouvaient aucun moyen de se mettre en accord sur quoi que ce

soit dans le domaine religieux. Ce qui ne veut pas dire que personne ne songeait à un avenir meilleur.

Quel fut donc le point de vue de Philarète sur cet état douloureux du monde chrétien ? Cette question mérite d'être étudiée plus minutieusement, et tout d'abord il est opportun d'examiner la position du métropolite de Moscou vis-à-vis du catholicisme romain, pour passer ensuite à ses conceptions sur les chrétiens occidentaux séparés de Rome. Autrement dit, le problème « œcuménique » ne se généralisait pas chez lui. Le même poids et la même mesure n'étaient pas appliqués par lui aux Catholiques et à tous les autres chrétiens occidentaux.

*
* *

## *Le Catholicisme romain*

Tout d'abord il est indispensable de se souvenir des circonstances historiques. Après les trois partages successifs de la Pologne, la Russie avait acquis un territoire considérable, peuplé de citoyens polonais d'origine et catholiques romains. Dans la première moitié du XIXe siècle et surtout avant le mouvement insurrectionnel polonais de 1830, les Russes orthodoxes et les Polonais catholiques vivaient ensemble dans des conditions plus ou moins équilibrées. Le gouvernement traitait ses citoyens non orthodoxes avec une sage tolérance. Les grands propriétaires polonais, il est vrai, ne sympathisaient pas trop avec les paysans russes, mais, sous le regard vigilant du gouvernement, la coexistence paisible des deux éléments n'était pas troublée. Les membres du clergé, catholique et orthodoxe, là où ils se fréquentaient, manifestaient les uns vis-à-vis des autres des signes de respect et de bienveillance[1]. A une date un peu avancée, un prélat orthodoxe (le métropolite de Kiev, Platon Gorodetzky) se permettait de dire que « les cloisons érigées par les hommes ne montent pas jusqu'au ciel ».

Les deux mouvements d'émancipation nationale polonaise, en 1830 et surtout en 1863, ébranlèrent cette harmonie. La réconciliation des Uniates des provinces occidentales avec l'Eglise Orthodoxe en 1839, fait douloureux pour Rome, a sensiblement modifié les conditions de vie. Cette perte d'un nombre considérable de fidèles conduisit à un conflit entre le Saint-

1. On trouvera des preuves documentaires dans *Journal et correspondance de Stanislas Siestrzencewicz-Bohusz*, premier archevêque-métropolitain de toutes les Eglises catholiques en Russie (1797-1798), dans le *Starina i Novisna* (Le vieux et le nouveau), fasc. XVI, Saint-Pétersbourg, 1913, pp. 1 à 157. Le haut clergé orthodoxe et le Primat catholique se fréquentaient. Le métropolite Platon de Moscou assistait à des offices catholiques, Siestrzencewicz lui aussi était présent au sacre d'un évêque orthodoxe, l'empereur Paul Ier ne manquait jamais de recevoir la bénédiction du prélat polonais, etc.

Siège et le gouvernement impérial. Les sièges épiscopaux vacants restaient non occupés, et aucune amélioration ne peut être signalée pendant les premières sept années de ce conflit (1839-1846). Ce n'est qu'après la visite de Nicolas Ier à Rome, fait unique dans l'histoire, et les entretiens de celui-ci, du comte D. Bloudov, du chancelier Nesselrode et de l'ambassadeur à Rome, A. P. Boutenev, que la possibilité d'une entente, et peu après d'un concordat, fut envisagée[2]. Ce concordat du 22 juillet (3 août) 1847 a accordé aux catholiques certains privilèges, dans le domaine de la juridiction, de l'administration et des affaires scolaires. Malheureusement cette entente ne fut que de courte durée. Les différents points de vue sur l'organisation des diocèses catholiques, et surtout sur les questions des mariages mixtes, où les deux partis occupaient une position intransigeante et inconciliable, aboutirent le 25 novembre 1866 à une dénonciation du concordat. Dans ces circonstances historiques la vie suivait son cours.

Il est à peine besoin de dire que la position centrale et exceptionnelle que le métropolite occupait le forçait à entrer en contact immédiat avec les étrangers qui visitaient Moscou pour admirer les anciens monuments et édifices historiques ou pour consulter les nombreux trésors bibliographiques de la bibliothèque Roumiantzev et de celle du Synode, où une collection de manuscrits, de vases anciens, d'ornements sacerdotaux, de bijoux, etc., captivait l'attention des amateurs. On doit tout premièrement nommer l'érudit cardinal J.-B. Pitra qui vint en 1859 travailler dans les bibliothèques de Saint-Pétersbourg et de Moscou où il trouvait de précieux manuscrits lui permettant d'enrichir sa connaissance de l'hymnographie orthodoxe. Se préparant à voyager en Russie, où d'après ses mémoires, il pensait que les brigands sur les routes et des ours blancs dans les rues de Saint-Pétersbourg le devaient attendre, le savant bénédictin fut accueilli avec une parfaite amabilité par les professeurs de l'Académie de Moscou, les évêques auxiliaires du diocèse et le métropolite lui-même. La conversation se faisait, bien entendu, en un latin raffiné. Philarète se préoccupait d'accueillir les prélats romains avec la dignité et la vénération que leur rang lui imposait[3]. Réciproquement, le légat du pape,

2. Consulter A. N. Popov, *Les relations de la Russie avec Rome de 1845 à 1850* (en russe), dans *Journal du Ministère de l'Instruction publique*, 1870 (CXLVII), 49-72, 302-344; (CXLVIII), 94-126; (CXLIX), 1-43, 245-281; (CL), 1-38; (CLII), 187-244, ouvrage bien documenté par la correspondance entre Rome et le gouvernement russe. Le Concordat inspirait quelques craintes au métropolite de Moscou, qui aborde cette question dans sa correspondance. Voir *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. III, p. 398; *Lettres à A. N. Mouravier*, pp. 486-487; *Rapport secret au Synode*, dans *Lectures dans la Société des amis de l'enseignement religieux*, 1881, XII, 519-521.

3. Il écrit le 5 février 1849 au P. Antoine de prendre soin que l'évêque catholique de Jitomir, Mgr Gaspar, soit reçu convenablement dans la Laure, qu'un repas lui soit servi dans les appartements personnels du métropolite, et

venu au sacre d'Alexandre II en 1856, rendit visite au métropolite et, ne l'ayant pas trouvé chez lui, revint à nouveau pour le rencontrer[4].

Le P. Martin Jugie, auquel nous devons un article sur Philarète dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*[5], ne peut certainement pas admettre tous les points de vue ecclésiologiques de Philarète. Le confessionnalisme nous sépare malheureusement. Mais, si d'une part, il signale que Philarète « a toujours manifesté une hostilité foncière à l'égard de la papauté » et que « son esprit a toujours été imbu du principe d'autocéphalisme local et national[6] », il doit d'autre part constater lui-même que Philarète s'est toujours abstenu « de la polémique violente et injurieuse trop souvent familière aux polémistes grecs ». Philarète parle toujours de l'Eglise occidentale ou de l'Eglise romaine, jamais de l'Eglise papique[7].

Nous voudrions ajouter d'autres exemples. Philarète, parlant du pape à la troisième personne, le nomme « Sa Sainteté[8] » Mouraviev (un laïc du genre de Khomiakov, du général Kiriéev et d'autres qui, se piquant de théologie, y ont importé quelque trouble) eut l'intention d'écrire un article sur la catastrophe qui eut lieu en 1855 dans l'église de Sainte-Agnès à Rome, où, pendant l'office, le dallage s'effondra, et les fidèles, le clergé et le Saint-Père lui-même officiant, tombèrent par terre. Philarète s'opposa à cet article « sur la chute du pape », car « il y voit, dit-il, quelque chose de déplaisant, comme si nous étions prêts à nous moquer du *Seigneur de l'Occident*. Que Dieu lui accorde la paix, puisque le psalmiste nous enseigne à vivre en paix avec ceux qui haïssent la paix » (Ps. cxx, 6-7[9]).

La conversion au catholicisme du prince Gagarine, entré dans la Société de Jésus, a évidemment beaucoup attristé les orthodoxes, les gens de la société aristocratique et Philarète lui-même. Une polémique s'engagea, mais Philarète conseilla toujours aux polémistes de rester dans les limites du correct et du convenable. Il dit dans une lettre au P. Antoine qu'il n'admet pas les expressions choquantes, parues dans une revue ecclésiastique telle : « Votre Ordre détestable[10]. »

Ce ne sont cependant pas là des gestes d'une courtoisie diplomatique, acquise par l'habitude d'une longue carrière. Philarète, en tant que théologien, est plus profond. Ses conceptions ecclésiologiques ne dépendent pas seulement du fait de la coexis-

qu'on lui fasse visiter l'Académie. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. II, p. 461.

4. *Ibid.*, t. III, p. 422.
5. T. XII, col. 1376-1395.
6. *Ibid.*, col. 1388.
7. *Ibid.*, col. 1379.
8. *Lettres à A. N. Mouraviev*, p. 487.
9. *Ibid.*, p. 469.
10. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. IV, p. 90.

tence de deux Eglises séparées. Certes, il ne peut pas et ne veut nullement supprimer les divergences foncières, établies depuis des siècles. Il comprend trop bien qu'on ne fait pas de concessions dans le domaine de la doctrine. Son point de vue est beaucoup trop raisonnable et trop réfléchi pour qu'il puisse trouver le calme de sa conscience théologique dans le relativisme ou l'indifférence qui caractérisent parfois l' « œcuménisme » de nos jours. Nous ne voyons pas un Philarète parlant le même langage que les chefs de ce mouvement sur l' « intercommunion » ou les frontières des « Eglises », trop élargies à présent. Il ne se le permet jamais, tout simplement parce qu'il est un *théologien* trop fidèle et un penseur trop sérieux et trop bien orienté sur ce qu'il considère comme la tradition. Il connaît les divergences, ne les sous-estime pas et demeure sur des fondements bien calculés.

Le P. Jugie signale bien les points de vue principaux de l'ecclésiologie philarétienne. Le métropolite n'admet pas les dogmes nouvellement établis par l'Eglise de Rome, il n'admet pas non plus les conciles occidentaux, convoqués après la séparation de 1054.

Nous ne voulons pas simplifier le problème et minimiser les difficultés qui existent des deux côtés. Philarète disait un jour à l'archim. Nicanore (Brovkovitch, plus tard archevêque d'Odessa), auteur d'une thèse sur la primauté du pape : « Plus vous tâcherez de vous rapprocher des catholiques, plus vous éprouverez qu'un obstacle existe entre vous[11]. » On ne doit pas oublier que le métropolite est aussi l'auteur des *Dialogues entre un chercheur et un convaincu*, où il entre en polémique avec les conceptions romaines. Mais s'il n'admet pas les doctrines occidentales, quelles sont donc ses propres conceptions de l'Eglise romaine ? Autrement dit, comment se prononce-t-il, en tant que théologien ? Ecoutons-le :

Pour moi, il me suffit d'éclairer mes ténèbres à la pure lumière qui luit sur le candélabre de l'Église orientale. Pour ce qui regarde l'Église occidentale, je repousse ces doctrines particulières qu'après un mûr examen j'estime inacceptables, ou tout à fait fausses. Mais comme j'ignore combien, parmi les chrétiens occidentaux, adhèrent avec une intime persuasion à ces opinions particulières, et quels sont ceux qui sont affermis sur la foi de la pierre angulaire de l'Église universelle, et quel est le degré de leur fermeté, ma légitime vénération pour la doctrine de l'Église orientale ne doit pas être prise pour une condamnation des chrétiens occidentaux et de l'Église occidentale elle-même. D'après les lois ecclésiastiques elles-mêmes, je laisse l'Église particulière d'Occident au jugement de l'Église universelle. Quant aux âmes chrétiennes, je les livre au jugement, ou plutôt à la miséricorde de Dieu. Sans doute, la foi et la charité, l'humilité et l'espérance m'enseignent la patience à l'égard

11. Archimandrite Nicanore, *Matériaux biographiques*, Odessa, 1900, p. 309.

des dissidents. En cela, je crois obéir fidèlement à l'esprit de l'Église orientale qui, au début de chaque office, prie non seulement pour la prospérité des saintes Églises de Dieu, mais aussi pour l'union de tous[12].

Ceci est le point de vue personnel de Philarète. On peut cependant affirmer que cette conception du catholicisme romain est commune à toute l'Eglise orthodoxe. Prenons donc en considération non seulement les idées d'un théologien, mais aussi bien la pratique de l'Eglise orientale, vis-à-vis du catholicisme. Il est vrai, et nous ne voulons pas oublier, que la plupart des théologiens grecs et quelques-uns des russes (métropolite Antoine Khrapovitzky), aussi bien que la pratique liturgique de l'Eglise grecque, eurent recours au cours des siècles à des méthodes extrémistes et intransigeantes. Les grecs réordonnaient les prêtres catholiques et renouvelaient le baptême célébré par les romains, ce qui veut dire qu'ils ne reconnaissaient pas la validité des sacrements catholiques. La pratique de l'Eglise russe ne s'est jamais permis de pareilles mesures. Un enfant, baptisé par un prêtre catholique, ne fut jamais rebaptisé; le sacrement de confirmation catholique eut toujours la même valeur pour les orthodoxes russes; le mariage fut toujours considéré comme légal et canonique et, ce qui est le plus important, les ordres sacerdotaux comme parfaitement valables. La meilleure preuve s'en trouve dans la réconciliation des Uniates en 1839, où des centaines de prêtres et quelques évêques, ordonnés par la hiérarchie catholique furent tous admis comme légalement ordonnés et sacrés. Cette pratique confirme les idées du métropolite Philarète, qui, lui aussi, se prononce de la manière que nous avons dite, car il parle en plein accord avec la vie liturgique et la pratique canonique de l'Eglise russe. Il suivait naturellement la même voie, et n'a jamais estimé qu'un prêtre catholique, *dûment ordonné*, puisse être considéré autrement. Il a composé un rite spécial pour l'adhésion des prêtres romains désirant se convertir à l'Eglise orthodoxe qui les accueillait comme prêtres canoniques[13].

Autrement dit, malgré toutes les différences doctrinales, le savant métropolite de Moscou reconnaît l'Eglise catholique romaine comme vraie Eglise, avec une succession apostolique non interrompue, où la grâce demeure pleinement et où les sacrements sont parfaitement valables. Il est inutile de rappeler que les conceptions catholiques romaines à l'égard de la succession, de la grâce et de la validité des ordres dans l'Eglise orientale, sont les mêmes. Et ceci est le principal pour nous.

Dans cette question Philarète n'était pas du même avis que les théologiens grecs, chez qui la pratique de l'Eglise russe à

12. Nous citons d'après l'article de Jugie, col. 1389.
13. *Lettres à A. N. Mouraviev*, pp. 653-655, 657-659, 659-661.

l'égard des catholiques ne trouvait pas beaucoup de sympathie. Une correspondance s'engagea à propos de la réconciliation de l'archevêque bulgaro-uniate Joseph en 1862. Philarète se prononça en faveur de cet ex-uniate, à savoir : l'accueillir comme évêque dûment ordonné; le patriarche de Constantinople, au contraire, ne reconnaissait pas l'ordination catholique (uniate) [14]. La réconciliation des Uniates en Russie, en 1839, sur les mêmes bases théologiques, c'est-à-dire en tenant pour valables toutes les ordinations catholiques ne fut pas bien vue par les autres prélats orientaux. Détail curieux : ceci ne les empêche pas de parler de la régularité des ordinations anglicanes...

∴

### *Le christianisme occidental non catholique*

Bien que connaissant toutes les différences entre les Eglises orthodoxe et catholique, Philarète ne se rendait pas moins compte de tout ce qu'il y a de commun entre elles. En effet, non seulement le même Evangile, le même Christ, Verbe divin incarné, et le même nom de « chrétiens » que les uns et les autres s'attribuent, mais beaucoup d'autres traits les rapprochent et leur permettent, sans aucune hésitation, de s'appliquer mutuellement le terme « Eglise ». Plusieurs vérités théologiques les unissent : la tradition patristique et la doctrine des conciles; les règles canoniques, stables et approuvées par la volonté suprême de l'Eglise; la communion des saints et surtout la doctrine mariale, quoique avec certaines modifications; une hiérarchie d'origine divine, et possédant la succession apostolique non interrompue; les sacrements, comme moyens de salut; la vie liturgique avec toute la richesse d'une théologie, incarnée dans l'hymnographie, la peinture et l'architecture des églises, etc. Tout autre est la notion du christianisme dissident : un individualisme illimité dans l'interprétation des dogmes; une conception de l'Eglise tout à fait différente; le rejet total, ou presque, du culte des saints et de la Sainte Vierge; au lieu d'une hiérarchie qui remonte jusqu'au temps des Apôtres, un institut de pasteurs, simplement élus par les croyants, et dépourvus de la grâce du sacerdoce; cette hiérarchie n'existe guère ou ne remonte pas plus loin que les réformateurs du XVI^e siècle et son apostolicité est nulle ou douteuse; le nombre des sacrements réduit, et leur sens différemment interprété; il n'y a pas de « théologie liturgique ».

14. *Recueil d'opinions et décisions*, t. V, pp. 199-202; *Recueil d'opinions et décisions, concernant les affaires ecclésiastiques d'Orient*, pp. 255, 228, 276-277, 282-287, 305-311, 327-333.

L'Eglise russe vivait en proche voisinage de nombreuses communautés dissidentes de Rome : les luthériens peuplaient les provinces baltes et la Finlande, et un nombre considérable de leurs habitants entrait dans les cadres de l'armée et de l'administration; les mariages entre eux et les orthodoxes n'étaient pas rares. Les pasteurs protestants organisaient leurs écoles confessionnelles, où l'enseignement méritait toutes les louanges, grâce à un corps pédagogique très bien formé; les familles russes orthodoxes y envoyaient volontiers leurs enfants. L'anglicanisme, lui aussi faisait des démarches pour se rapprocher de l'Orthodoxie, ou tout au moins pour mieux la connaître. C'est du temps de Philarète que les premières rencontres avec les anglicans, en vue de rapprochement, eurent lieu.

Le cas du diacre anglican W. Palmer est assez connu. Au cours de deux voyages successifs en Russie (1842 et 1844) il voulut entrer en communion avec l'Eglise orthodoxe. Il se présenta au Synode, et peu après au métropolite Philarète; mais dans les deux cas sa réunion avec l'Orthodoxie était envisagée sous la condition « sine qua non » de répudier les *XXXIX Articles* de l'anglicanisme. Son voyage à Constantinople n'eut pas de succès non plus, et il finit par se convertir en 1855 au Catholicisme romain. L'Eglise russe lui a parfaitement prouvé que la succession, soi-disant apostolique, de la hiérarchie anglicane, ne peut nullement être une base unique et suffisante pour une communion mutuelle des Eglises et pour une réunion. Les Eglises orientales dissidentes, par exemple, c'est-à-dire les monophysites et les nestoriens, possèdent cette succession non interrompue, reconnue par les catholiques et par les orthodoxes, mais tout de même les erreurs dogmatiques dans le domaine de la christologie et de la mariologie les séparent de l'unité, et représentent un obstacle à leur réconciliation s'ils persistent dans lesdites erreurs. La doctrine n'est pas un détail moins important que l'élément canonique de la succession. Dans le cas des Anglicans, cette fameuse non-interruption de la hiérarchie apostolique, discutée pendant des siècles et toujours douteuse, n'est donc pas l'unique condition pour leur réconciliation. Le rejet des non moins fameux *XXXIX Articles*, en tant que points d'une doctrine hétérodoxe, pourrait être la première base obligatoire de pourparlers ultérieurs.

En 1864 un pasteur anglican américain, Young, vint en Russie avec les mêmes intentions que Palmer autrefois. Sa visite à Moscou et à Saint-Pétersbourg fut suivie de conversations non sans valeur. Introduit par certaines personnalités de la haute société moscovite chez l'évêque auxiliaire de Dmitrov, Léonide (Krasnopievkov), ce pasteur Young assista plusieurs fois aux offices, s'entretint avec l'évêque Léonide, lui remit un mémoire sur l'organisation de l'Eglise américaine et de son indépendance de la *Church of England*, et finalement fut accueilli par le métro-

polite Philarète en présence de plusieurs personnalités du monde hiérarchique et civil. Les entretiens de Young avec les prélats de Moscou sont reproduits dans les notes journalières de Léonide, évêque de Dmitrov et on les trouve dans le livre de N. Souchkov, maintes fois mentionné [15]. Le cas de Young diffère quand même de celui de Palmer. Celui-ci eut l'intention de se réconcilier avec l'Eglise orthodoxe, tout en restant en même temps membre de la communauté anglicane; il ne voulait pas réfuter les erreurs de l'anglicanisme, et particulièrement les *XXXIX Articles*; Young allait plus loin et ses aspirations semblaient plus modestes.

D'après les notes de l'évêque Léonide, on voit que pendant le colloque chez le métropolite, le 29 mars 1864, Young déclara que les *XXXIX Articles* n'ont plus en Amérique la même valeur qu'ils avaient en Angleterre à l'époque de la rupture avec Rome. La formule de la procession du Saint-Esprit *Filioque* pourrait être omise dans le *Credo;* les rites liturgiques seraient au fur et à mesure modifiés et adaptés à l'ancienne tradition; la vénération des images, elle aussi, aurait des chances d'être admise par les évêques américains, bien qu'elle ne saurait atteindre la même ampleur qu'en Orient car, disait-il, les Américains n'ont pas le même don d'imagination que les Orientaux, et une certaine cordialité leur manque visiblement. Le pasteur, assez réservé dans ses conclusions, ne se permettait pas de parler « au nom de toute l'Eglise américaine », où certains détails théologiques et rituels « n'étaient pas canoniquement précisés ». Le métropolite manifesta une grande compréhension et largeur, reconnaissant cependant toutes les difficultés qui pourraient surgir de la part de l'Eglise grecque, aussi bien que du côté des Anglicans. Il était prêt à donner suite par des conférences ultérieures éventuelles, afin de se mieux connaitre mutuellement. Le 2 avril il proposa cinq points des plus importants pour tracer le premier plan des futurs pourparlers plus ou moins précisés. Les voici : 1) le rejet des *XXXIX Articles*; 2) la doctrine du *Filioque;* 3) une succession non interrompue des ordinations; 4) la tradition de l'Eglise dans le domaine de l'interprétation de l'Ecriture et dans celui de l'ordre canonique, et enfin 5) une doctrine bien arrêtée des sacrements. L'obstacle le plus important fut, parait-il, les *Articles* et le dogme de la vénération des icônes, proclamé par le VII^e concile œcuménique.

Dans une lettre au P. Antoine (du 30 mars 1864) Philarète écrit sur ce sujet, lui fait part du voyage de Young à Saint-Serge, et termine : « Le cas est difficile, mais nous devons accueillir avec paix ceux qui cherchent la paix [16]. » D'après tout ce qui nous est rapporté par l'évêque Léonide et M. Souch-

15. N. Souchkov, *op. cit.*, pp. 115, 119-123; appendices, pp. 53-61.
16. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. IV, p. 425.

kov, le métropolite, semble-t-il, était prêt à entrer en relations amicales avec les Anglicans américains, mais l'affaire n'eut pas de suite.

Sa position dans le problème de la réunion est bien réfléchie et pesée. Il ne sous-estime jamais l'élément dogmatique, qui est le principal. Le rapprochement des chrétiens en vue d'une meilleure connaissance mutuelle est à souhaiter, mais nulle concession dans les questions doctrinales n'est possible. Le fait de la succession apostolique n'est pas la seule condition pour une réunion réelle, d'autant plus que la question de l'ordination de Parker au XVI^e siècle présente certaines difficultés et n'est pas définitivement résolue[17]. Philarète ne se prononce pas aussi rigoureusement que le pape Léon XIII en 1896 (Bulle *Apostolicae curae*), mais il ne pouvait, semble-t-il, pas aller si loin que certains théologiens russes (prof. V. A. Sokolov) et les partisans de l'œcuménisme parmi les Grecs et les Roumains, tous prêts à reconnaître la validité de l'épiscopat anglican.

La position de Philarète, selon le langage de nos jours, est plutôt *irénique* qu'*œcuménique*. Or, « l'union des Eglises désunies ne peut pas s'accomplir correctement par une simple action privée de certaines personnes. Les réflexions régulières et l'action de la hiérarchie sont indispensables », approuve Philarète au sujet de Palmer[18].

17. Souchkov, *op. cit.*, pp. 121-122. Détail curieux à noter. Après les visites de Palmer, le métropolite dit au P. Antoine (le 18 janvier 1848) : « Voici ce qui m'a réjoui ces jours. Le diacre anglais Palmer écrit qu'une chose s'est passée dont il ne se serait jamais douté. En lisant le livre orthodoxe d'Adam Zernikav sur la procession du Saint-Esprit, il s'est convaincu que la doctrine de l'Église Orthodoxe sur ce sujet est justifiée, tandis que le point de vue occidental est étranger à l'Orthodoxie » (*Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. II, pp. 375-376). Nous savons déjà que Palmer finit par se convertir au catholicisme. Ses convictions n'étaient pas probablement toujours bien pesées.

18. *Recueil des opinions et décisions*, t. III, p. 48. On parle souvent et volontiers d'une « économie » dans les questions ambiguës et délicates de la pratique canonique. Il va de soi que l'Église manifeste souvent une grande largeur et indulgence là où le principal n'est pas atteint. Des dispenses sont toujours à prévoir dans les cas d'importance secondaire, mais dans les problèmes fonciers de la doctrine et du droit canonique cette « économie » ne saurait jamais être appliquée. Palmer aborda une question rituelle dans le sacrement du baptême. On doit expliquer que l'Église primitive, celles de Byzance et de Moscou insistaient plus qu'aujourd'hui sur le baptême par immersion et non par infusion ou par aspersion. En Russie ce détail rituel est devenu une condition de principe pour que le sacrement soit reconnu valable. Si dans les régions occidentales de l'Empire, et probablement sous l'influence des catholiques, l'infusion et l'aspersion s'admettaient plus largement et ne présentèrent aucun obstacle canonique, chez les habitants de la Russie centrale, et surtout chez les « vieux-croyants », seul le baptême par immersion fut reconnu comme canonique. Détail peut-être tout simplement rituel, mais qui fut élevé au niveau d'une vérité dogmatique. Les visites de Palmer ont réveillé cette question, et elle a pas mal troublé les consciences théologiques de l'Orient. Nous avons déjà noté plus haut que la position des Grecs à l'égard des catholiques romains est plus rigoriste que celle des Russes. Les Grecs re-baptisent les catholiques; l'infusion et l'aspersion ne se tolèrent

∴

### *Les chrétiens hors de l'Europe occidentale*

Tout cœur pieux songe à l'union du monde chrétien. Le cœur de Philarète, si plein d'amour, ne cessait jamais de prier pour « l'union de tous les chrétiens » ou, comme il disait, « de toutes les Eglises », bien que cette formule liturgique en grec (comme en français) fasse allusion à *tous* (c'est-à-dire tous les chrétiens) et non à *toutes* (toutes les Eglises), car il n'y a *qu'une* Eglise [19].

La désunion des chrétiens, qui n'était pas moins réelle au temps de Philarète, n'était peut-être pas éprouvée aussi sensiblement, en raison de l'insuffisance des moyens de communication et du peu de développement des échanges commerciaux. Mais l'Eglise Russe, plus puissante et mieux organisée que celles du Proche-Orient, fit les premières démarches pour le rapprochement des dissidents orientaux, nestoriens et monophysites. Le métropolite de Moscou, il est vrai, ne fut pas l'agent principal de cette action, car tout se préparait à Saint-Pétersbourg (où il n'est plus rentré après 1842) et relevait immédiatement du Synode et du Ministère des Affaires étrangères. Il est tout de même opportun de signaler quelques détails et de citer certains noms qui, d'une façon ou d'une autre, sont en connexion avec le métropolite.

En 1847 le Synode envoie à Jérusalem notre première Mission ecclésiastique. Ses trois chefs successifs ont beaucoup contribué à la réunion du monde oriental chrétien, à savoir : l'archimandrite (et peu après évêque) Porphyre (Ouspensky), érudit byzantiniste, philologue, archéologue, bibliophile et écrivain très fécond; l'évêque Cyrille (Naoumov), savant théologien;

pas non plus. Palmer a provoqué un échange d'idées, et les théologiens grecs entrèrent en discussion avec les Russes. « Palmer, écrit Philarète, a fait beaucoup de mal en éveillant la question endormie du baptême. Cette affaire réclame des soins » (*Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. IV, p. 129). Le professeur de l'Université d'Athènes, Ikonomos, s'est prononcé d'une manière équivoque. Voici quelle est la réaction de Philarète dans une lettre à Mouraviev : « Si les baptisés par infusion ne sont pas, d'après l'opinion de Constantinople, baptisés du tout, comment donc « l'économie de l'indulgence » pourrait en faire des baptisés sans accomplir le baptême ? Il est difficile de croire que le savant Ikonomos considère le baptême occidental valable ou en même temps non valable, suivant la volonté de l'Église que le sujet soit baptisé ou non. La valeur du baptême ne se trouve-t-elle pas dans le nom de la Sainte Trinité et dans la grâce que le Christ lui a accordée ? La volonté humaine, même si c'est la volonté de l'Église, peut-elle réduire le baptême à une simple ablution, ou bien transformer en sacrement du baptême cette même ablution ? » (*Lettres à A. N. Mouraviev*, p. 369).

19. *Lettres à A. N. Mouraviev*, pp. 566-568; cf. Souchkov, *op. cit.*, appendices, pp. 161-163.

l'archimandrite Antonin (Kapoustin) lui aussi byzantiniste, philologue, archéologue et bon administrateur, auteur de nombreux livres sur Byzance et le Proche-Orient. Ils étaient en correspondance avec le métropolite et l'ont fréquenté lors de leurs visites à Moscou, l'initiant aux besoins des Orientaux.

La position de Philarète était plus réservée dans ce domaine que dans celui des Catholiques romains et des Anglicans. Quand on parle aujourd'hui de la réunion des chrétiens, seuls les chrétiens du monde protestant ou anglican sont en vue, tandis que les monophysites et les nestoriens ne sont pas pris en considération. On peut parler à présent d'une action Pan-protestante. Nous assistons à un « œcuménisme à l'Occident », tout en oubliant la nécessité d'un « œcuménisme au Levant ». Nos religieux mentionnés, plongés dans l'ambiance orientale, ont bien compris qu'une énorme responsabilité pèse sur nous, et que nous ne voulons jamais oublier nos frères dissidents. Les lettres, les rapports et les comptes rendus des chefs de notre Mission en Palestine ont relevé beaucoup de détails, et ont indiqué les problèmes à trancher. Les fruits du travail de ces personnages, qui ne se sont pas tous réalisés du vivant de Philarète, peuvent être classés de la manière que voici :

1) Le 26 novembre 1860, après une série de démarches de l'évêque Cyrille, un groupe considérable d'Uniates syro-égyptiens (melkites) s'est réconcilié avec les patriarches orientaux. Ce fut un travail de plusieurs mois, le métropolite Philarète demeura longtemps sceptique[20] à l'égard de ce projet, mais la réconciliation eut tout de même lieu[21].

2) Le même évêque Cyrille est entré, en 1859, en pourparlers avec un représentant des syro-chaldéens (« aisores ») en vue d'un rapprochement de ceux-ci avec l'Eglise Orthodoxe. Il s'agissait de l'avenir d'environ 30.000 familles nestoriennes. Le Synode envoie alors l'archimandrite Sophonie (Sokolsky) au Levant[22]. Celui-ci étudia soigneusement le cas, et présenta au Synode un rapport qui fut, lui aussi, étudié par Philarète[23], mais l'affaire ne fut pas réglée du vivant du métropolite. Ce n'est que le 25 mars 1898, le jour de l'Annonciation, qu'eut lieu à Saint-Pétersbourg la réconciliation des « aisores »[24].

3) Les archimandrites Porphyre et Antonin se sont beaucoup intéressés au sort des Abyssins. Porphyre visita l'Ethiopie, publia un livre fort important sur les Ethiopiens et un autre sur l'Eglise copte. Antonin écrivit au Synode sur le même sujet[25].

20. *Recueil des opinions et décisions*, t. IV, pp. 482-491.
21. P. Th. Titov, *Mgr Cyrille Naoumov, évêque de Mélitipolis*, Kiev, 1902, pp. 268-305.
22. P. Th. Titov, *op. cit.*, pp. 317-368.
23. *Recueil des opinions et des décisions*, t. V, Ire partie, pp. 336 et suiv.
24. *Cerkovny Viestnik* (Messager ecclésiastique), 1898, n° 12, et P. Th. Titov, *op. cit.*, p. 368.
25. *L'Orient chrétien. Abyssinie*, dans *Troudy Kiev, Dukh. Academii*, 1866;

Tout un monde, nouveau et inconnu, s'ouvrait au métropolite dans cette correspondance et dans les entretiens avec nos ecclésiastiques de retour de Palestine. L'archimandrite Porphyre le visita les 10 et 11 octobre 1846, après son premier voyage au Levant et lui fit un rapport détaillé sur toutes les misères des chrétiens sous le joug des musulmans, sur la pénurie et l'insuffisance de leurs moyens scolaires, spirituels et liturgiques. Le métropolite fut étonné d'entendre ce récit vif et documenté. On doit avouer que Philarète avait des conceptions erronées sur la vie ecclésiastique non seulement des dissidents (arméniens, coptes, éthiopiens et syriens), mais de nos frères orthodoxes, eux aussi, dans les pays grecs et arabes. Ceci n'est pas la faute de Philarète seulement, car tous les hiérarques russes et toute « l'opinion publique » souffrait (et souffre jusqu'à présent) de ce défaut national.

Riche, indépendante au point de vue ethnique, et bien organisée, l'Eglise russe s'est habituée depuis des siècles à se considérer comme le seul aspect de l'Orthodoxie. « Orthodoxie » et « Russie » étaient des synonymes. Abstraitement, on savait, bien entendu, que « quelque part », « là-bas au Levant » il existe certains peuples non slaves, et dans son orgueil national on les traitait comme des quantités négligeables, ou peu s'en faut. Ceux qui voyageaient en Turquie, en Palestine et ailleurs, et qui rencontraient nos coreligionnaires humiliés et persécutés par le pouvoir ottoman, découvraient tout d'un coup un monde parfaitement inconnu qui méritait, cependant, une plus profonde vénération et un beaucoup plus grand intérêt, ne fût-ce que pour sa priorité d'âge, et pour sa fidélité à des traditions canoniques depuis longtemps négligées chez nous. En effet, la Russie, baptisée à la fin du X^e siècle, n'était que la petite-fille de Constantinople, d'Athènes et de Jérusalem. Les grands Pères de l'Eglise, les conciles œcuméniques, les controverses doctrinales, le code canonique en vigueur se sont formés dans l'histoire alors que la Russie n'existait pas encore. Et cependant, à la faveur des circonstances historiques, cette petite-fille s'est accoutumée à traiter les chrétiens orientaux comme des pauvres et lointains parents. Tout ce qui s'est conservé chez eux des époques les plus anciennes (usages liturgiques, chant, architecture, discipline canonique rigoureuse) était considéré chez nous comme étrange, pour ne pas dire, ridicule, pour la seule raison que cela ne ressemblait pas aux formes et usages de Moscou ou de Kiev. Théophane (le futur évêque, dit *le Reclus*) écrivait de Jérusalem, où il se trouvait avec l'archimandrite Porphyre : « Nous ne voulons pas accepter la lumière de l'Orient. Orgueil-

*Les offices divins des Abyssiniens, ibid.*; *La doctrine des chrétiens d'Égypte* (Coptes), Saint-Pétersbourg, 1856; Archimandrite Cyprien (Kern), *Le P. Antonin Kapoustin, chef de la Mission ecclésiastique russe à Jérusalem*, Belgrade, 1934, pp. 97-110.

leux, nous nous considérons comme des illuminateurs universels[26]. » En se rendant en Palestine pour la première fois (en 1843), le P. Porphyre note dans son carnet de voyage : « Il est étrange que personne parmi nos évêques n'ait envoyé par mon intermédiaire la moindre aumône pour l'Eglise palestinienne. Personne n'a pensé aux Patriarches Orthodoxes[27]. » « Notre Synode, écrit-il le 7 mars 1844, est une congrégation de têtes trop bornées et de cœurs refroidis par l'influence luthérienne. Il ne voit pas loin, et il ne pense pas à l'œcuménicité de l'Orthodoxie[28]. »

Lors de ses deux visites chez Philarète il lui communiqua tant de détails curieux et en même temps lamentables que le métropolite, toujours réservé, en est resté profondément impressionné[29]. Son cœur s'ouvre alors au sujet des frères dans la misère, il devient un peu plus sensible à l'égard des Eglises quelque peu négligées. Il organise des collectes pour les Syriens persécutés[30], il s'attriste des désaccords chez les Bulgares[31] et chez les Grecs de Constantinople[32], mais souvent dans ses résolutions et conversations sur ces sujets il manifeste un ton quelque peu hautain[33].

Somme toute, le métropolite ne demeurait pas indifférent à l'égard des frères désunis, soit du monde occidental, soit orientaux. Il manifestait une grande tolérance, mais, comme il le dit au P. Antoine, « Dieu est indéfiniment miséricordieux, et quant à nous, nous devons respecter la mesure[34] ». « Faire quelque chose, en dehors de la règle, en vue de consoler quelqu'un, et en scandalisant en même temps les masses, ne serait pas prudent, me semble-t-il[35]. » Abordant dans la même lettre la question des prières pour les luthériens, il autorise de prier pour un vivant, et d'implorer pour lui la grâce divine. « Tout autre chose cependant, dit-il, est la prière pour un mort. Nous ne le jugeons pas, mais ce fut sa propre volonté de demeurer jusqu'au bout hors des limites de l'Eglise Orthodoxe. » Pour consoler le prochain, Philarète permettait de réciter des prières *privées* et au domicile, et non dans une église, le défunt ayant refusé de se réconcilier avec l'Eglise[36].

On rencontre souvent des gens sans pratique religieuse, mais toujours prêts à critiquer l'intolérance du clergé et à lui reprocher le manque de charité et de « largeur d'esprit » à

26. Dans *Bogoslovsky Viestnik*, 1895, janviers, p. 94.
27. *Le livre de ma vie*, t. I, p. 134.
28. *Ibid.*, p. 532.
29. *Ibid.*, t. III, pp. 56-85.
30. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. IV, pp. 244-246.
31. *Ibid.*, p. 253.
32. *Ibid.*, p. 504.
33. Voir notre livre cité, *Le P. Antoine Kapoustin*.
34. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. I, p. 172.
35. *Ibid.*, t. IV, p. 277.
36. *Ibid.*, p. 278.

l'égard des âmes non orthodoxes (ou non catholiques). Les réflexions de Philarète nous semblent parfaitement justifiées. La prière ecclésiastique pour le repos d'une âme qui s'est constamment opposée à rentrer dans le sein de l'Eglise ou, comme dans le cas de Tolstoï, s'est éloignée de celle-ci, et a rompu par ses blasphèmes l'union spirituelle qui lui avait été accordée par la grâce des sacrements, serait illogique. L'union spirituelle et mystique est une union *non forcée*, et le libre arbitre du sujet en question a librement rompu les liens qui l'unissaient. L'union eucharistique est aussi librement choisie. On ne peut pas imposer cette union et forcer quelqu'un à communier, c'est-à-dire à entrer dans cette union mystique et eucharistique. Si, de son vivant, le sujet a constamment repoussé, et repousse définitivement cette alliance eucharistique, la lui imposer contre sa volonté après sa mort, impliquerait une violence qui contredit et qui s'oppose au sens mystique du sacrement.

Dans ce cas, Philarète se réfère à la prière liturgique du jour de la Pentecôte[37]. En effet, ce jour-là l'Eglise s'adresse au « Christ qui est descendu aux Enfers et qui a brisé les verrous éternels » : « Vous qui avez daigné écouter nos prières expiatoires pour ceux qui sont enfermés aux Enfers et nous avez donné de grandes espérances de vous voir accorder aux défunts la délivrance des afflictions qui les accablent [...], donnez le repos aux âmes de vos serviteurs défunts en un lieu de lumière, en un lieu de jouissance, en un lieu de rafraîchissement, etc. » L'Eglise Orthodoxe pense ce jour-là à ceux qui, décédés hors de l'union mystique et eucharistique, se trouvent dans un état qu'elle nomme « Enfers » (ou bien le Purgatoire chez les catholiques). Philarète revient, une fois de plus, sur ce sujet[38] et se rappelle que saint Macaire d'Egypte priait pour un païen mort, et du pape saint Grégoire le Grand qui, d'après son biographe, priait, lui aussi, pour l'empereur Trajan, et que cette prière fut exaucée.

Souchkov nous parle de son dernier entretien avec le métropolite. On conversait sur la charité et la tolérance, et Philarète lui exposait ses idées dont voici la quintessence. Tout homme baptisé au nom de la Sainte Trinité est chrétien, quelle que soit sa confession. La vraie foi est une : l'Orthodoxie; mais toutes les confessions chrétiennes se maintiennent grâce à la longanimité du Seigneur. Nous ne devons pas reprocher aux dissidents les erreurs qu'ils confessent, car leurs dirigeants en sont responsables. Des savants théologiens se trouvent et se trouveront parmi les Orthodoxes, aussi bien que parmi les catholiques romains. La vraie tolérance ne s'aigrit pas, elle soupire seulement, tout en priant pour l'union de tous[39].

37. *Ibid.*, t. I, pp. 171-172.
38. *Ibid.*, t. IV, pp. 278-278.
39. Souchkov, *op. cit.*, p. 293.

Un prêtre parlait, en présence de Philarète, de l'hérésie protestante. « Qui t'a dit que les protestants sont des hérétiques? demanda Philarète. — Alors, reprit le prêtre, le protestantisme n'est pas une hérésie? — Mais qui t'a dit qu'il ne l'est pas ? — Comment donc, Votre Grandeur ? — Je n'affirme ni l'un ni l'autre, termina le métropolite, car seul un concile œcuménique pourrait trancher ce problème[40]. »

## VI. — Philarète, maître de vie spirituelle

Malgré une activité de grande ampleur, le métropolite de Moscou n'en a pas moins accompli son devoir de maître de vie religieuse. Il est vrai que Philarète n'a jamais fait d'exposé didactique de théologie morale, mais un examen quelque peu attentif des nombreux recueils de ses lettres à divers personnages, aussi bien que de ses sermons, et surtout l'observation de sa vie personnelle, exemple d'ascétisme et de spiritualité, nous permettent de tirer une doctrine de la vie chrétienne. Nous tâcherons de donner tout d'abord autant que possible, un portrait de Philarète grand chrétien, pour passer ensuite aux idées qu'on trouve dans ses œuvres.

Il n'est pas aisé de dégager chez des personnages si haut placés tout ce qui est humain et personnel. Une aberration et un trompe-l'œil ont souvent conduit à de fausses conclusions ceux qui jugeaient Philarète d'après le cadre officiel et extérieur de sa vie. En effet, comment dégager le fond de l'âme de celui qui cachait soigneusement tout ce qui est humain et intime ? On le voyait, pendant les cérémonies solennelles, dans tout l'éclat de sa majesté pontificale, orné de toutes les décorations, portant la grande croix de l'ordre de Saint-André parsemée de diamants, habillé en soie et velours et coiffé d'une *panakamilavka* blanche avec croix de diamants. On était porté à lui reprocher son assistance aux dîners solennels dans les palais impériaux et ses voyages en carrosses, attelés de quatre ou six chevaux. Mais peu de gens pénétraient dans la cellule, où le vieux métropolite passait de longues heures de prière et de méditation et où un simple lit de fer servait à son repos. Seul son serviteur pouvait témoigner de la frugalité du repas qui lui permettait de refaire les faibles forces de son corps maladif. A peine quelques personnes de son entourage immédiat le voyaient dans le cadre monastique de la Laure de Saint-Serge et de son ermitage préféré de Gethsémani, où il passait volontiers ses rares jours de vacances dans une conversation édifiante avec les simples moines et avec son confident, l'archimandrite

40. *Ibid.*, pp. 281-282.

Antoine, dont nous parlerons plus loin. Seul son père spirituel connaissait les profondeurs de ce cœur charitable et plus exigeant envers lui-même qu'envers les autres. Il est incontestable que sous ce masque officiel se cachait un grand cœur chrétien. L'œil aigu et pénétrant de ce petit vieillard chétif savait quelquefois vous éclairer par sa grande bonté et sa compassion.

Bien qu'ayant renoncé de bonne heure aux vues de la vie familiale pour embrasser la vie monastique, Philarète est toujours resté un fils affectueux. Durant les premiers mois de son séjour à Saint-Pétersbourg il adresse à son père des lettres pleines d'attachement et de tendresse filiale [41]. Il envoie de temps en temps à ses parents des sommes d'argent, toujours plus fortes à mesure de son avancement hiérarchique, pour combler les lacunes de leur maigre budget. Ses lettres sont invariablement signées : « Votre fils obéissant, Basile Drozdov », « votre fils obéissant, hiéromoine Philarète », « votre très dévoué fils archimandrite Philarète », etc. Même élevé au rang suprême de sa carrière, il n'oubliera pas à la fin d'une lettre de demander la bénédiction de sa mère : « Avec humilité et amour je vous prie, Madame et chère mère, de m'accorder votre bénédiction [42] ».

Le 18 janvier 1836 Philarète est alors recteur de l'académie : meurt son père. Il écrit à sa mère une lettre de condoléance, pleine de consolation et de dévouement chrétien [43]. Il n'abandonnera jamais ses relations familiales : tantôt il adresse des enseignements pastoraux à son frère Nicétas, ordonné prêtre séculier [44], tantôt il s'occupe de sa santé et de ses affaires [45]. Durant le long veuvage de sa mère le métropolite ne manque jamais de lui manifester les marques de son dévouement et de ses soins. Il lui achète en 1844 une petite maison, tout près de sa résidence, dans un quartier paisible de Moscou; il la visite pendant les heures de sa maladie, assiste au sacrement de l'extrême-onction et ne la quitte pas jusqu'au dernier moment [46]. Quand elle se portait mieux, elle communiait souvent dans la chapelle privée du prélat, où son fils officiait sans solennité ni pompe aucune. On se souvient de ce tableau inoubliable : la vieille mère, recevant la sainte communion de la main de son fils. Simple femme devant le célèbre métropolite, et tous les deux vis-à-vis de Dieu [47].

En remerciant les moines de la Laure de leur assistance et prière, il écrit dans une lettre :

> La vie et la fin de ma mère m'assurent qu'elle est bénie dans

41. *Lettres aux parents*, p. 118.
42. *Ibid.*, pp. 309, 312.
43. *Ibid.*, p. 203.
44. *Ibid.*, p. 222.
45. *Ibid.*, pp. 262, 266, 305-307.
46. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. III, pp. 134, 136, 202-203.
47. Soloviov, *Notes sur la vie et l'époque du métropolite Philarète*, p. 29.

une bienheureuse espérance. Son âge avancé et la dernière année de sa maladie m'ont préparé à cette perte. Je contemple sa disparition avec piété, et cependant, souvent je voudrais pleurer. Grâce à Dieu, j'ai pu lui rendre mes derniers devoirs [...]. Je priai au moment de sa mort et je fus le témoin de ses derniers soupirs paisibles; après quoi j'ai offert à Dieu ma prière pour la défunte[48].

Tout l'entourage du métropolite ressentit la mort de celle qu'on voudrait comparer à sainte Nonne, mère de saint Grégoire de Nazianze, et à sainte Monique, mère de saint Augustin. Les membres de la famille impériale lui adressèrent leurs condoléances[49]. La défunte était vraiment mère d'une famille nombreuse : au jour de sa mort, la descendance des Drozdov comptait quatre-vingt-treize personnes[50], dont elle était l'autorité suprême et la lumière immaculée. Le métropolite offrit mille roubles aux œuvres charitables de la Laure, somme considérable, pour le repos de l'âme de sa mère[51].

⁂

Il ne se préoccupait pas uniquement des besoins matériels de sa propre famille, chose naturelle même chez celui qui a renoncé aux soucis de ce monde. Sa pensée se dirigeait constamment vers ceux qu'il considérait comme sa grande famille chrétienne : les moines des monastères, les pauvres et les malheureux. D'après sa correspondance avec le P. Antoine, on peut se rendre compte combien Philarète prenait soin de leur sort. Chaque année au jour de Noël ou le 1er décembre, fête de saint Philarète le Miséricordieux, son patron céleste, le métropolite accordait de fortes sommes d'argent (100 à 500 roubles) aux moines, aux novices, aux écoliers, aux pèlerins, aux malades, aux pauvres et à tous les nécessiteux[52]. Le revenu annuel du métropolite de Moscou n'était pas maigre du tout, et Philarète n'oubliait jamais « qu'un moine doit toujours, et sans retard, rendre le surplus à Dieu et aux pauvres[53] ». Il n'oubliait pas non plus les sinistrés des contrées atteintes par la famine ou quelque épidémie[54], de même que les familles dans la misère[55]. Les aumônes en argent étaient souvent renforcées de pain, de

48. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. III, p. 202.
49. *Ibid.*, t. III, pp. 204, 211.
50. *Ibid.*, p. 223.
51. *Ibid.*, p. 273.
52. *Ibid.*, *passim*.
53. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. I, p. 18.
54. *Ibid.*, t. I, pp. 246, 287; t. II, pp. 248-249.
55. *Ibid.*, t. I, pp. 244, 287; t. II, pp. 138, 244; t. III, pp. 344, 348, 355; t. IV, p. 487.

farine, de pommes de terre, etc.[56]. Les pèlerins si nombreux à Saint-Serge étaient toujours logés et nourris dans l'hôtellerie de la Laure et, en cas de nécessité, soignés dans l'infirmerie[57].

D'autre part, dans sa vie personnelle, comme nous l'avons déjà dit, le métropolite se contentait de très peu. L'ameublement de son appartement ne correspondait pas à la dignité de celui qui l'occupait. Un jour, écrit à son frère l'archevêque Platon de Kostroma, le professeur Kasansky, le métropolite, pour accrocher un tableau sans déranger son serviteur, monta sur une chaise, « aussi vieille que Philarète lui-même », celle-ci se brisa en morceaux et le pauvre vieux tomba par terre[58]. Toujours modeste et très délicat, il refusait de recevoir une chose qui lui était adressée à lui personnellement[59]. En même temps, il s'inquiète de la santé de ses collaborateurs et de leurs proches: il leur offre du tissu pour une soutane ou quelque autre objet[60].

Même les personnes qui formellement ne méritaient pas la bienveillance et l'attention du métropolite n'étaient pas négligées par lui. Tel est le cas du fameux archimandrite Théodore (Boukharev). Professeur de deux académies (Moscou et Kazan), exégète de talent, doué d'un esprit fin et large, personne en vue, mais malheureusement très sensible, Boukharev ne tarda pas à entrer en opposition avec certains milieux ecclésiastiques. Il présenta au comité de censure son commentaire sur l'Apocalypse que les autorités ne jugèrent pas possible d'imprimer. Blessé dans son amour-propre et bouleversé dans ses meilleures intentions, le P. Théodore finit par demander aux autorités suprêmes d'être réduit à l'état laïc. Il termina sa vie dans la misère matérielle, et méprisé par « l'opinion publique ». Le métropolite appréciait les talents de Boukharev, mais n'acceptait pas ses idées théologiques. Il lui conseillait de ne pas persister dans ses décisions et de renoncer à ses idées bizarres. Renseigné sur la misère de son ancien collaborateur, Philarète prescrivit à l'archimandrite Antoine d'envoyer à Boukharev une somme de cent roubles[61]. Dans un article posthume sur le métropolite Philarète, Boukharev parle avec beaucoup de sympathie et de gratitude de son ancien chef et maître[62].

56. *Ibid.*, t. I, pp. 89, 163-164, 335; t. II, p. 265.

57. *Ibid.*, t. I, pp. 163-164, note, 205, 324, 335.

58. Protoprêtre A. Biéliaev, *Le professeur P. S. Kazansky et sa correspondance avec l'archevêque Platon*, dans *Bogoslovsky Viestnik*, 1912, septembre, p. 159.

59. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. II, p. 151; t. IV, pp. 245, 259, 275, 299, 420.

60. *Ibid.*, t. II, pp. 32, 43, 83, 142; cf. archevêque Savva de Tver, *Autobiographie*, t. I, pp. 771-772.

61. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. IV, p. 308; cf. pp. 305-306, 309-310, 312-316.

62. *Pravoslavnoié Obozrénié*, 1884, I, pp. 721-747.

Dans des cas analogues, le métropolite savait manifester une grande patience pastorale. On trouve dans ses lettres au P. Antoine pas mal de conseils pédagogiques de ne pas agir avec trop de sévérité vis-à-vis d'un coupable. Dans un grand monastère comme la Laure, peuplé de centaines de moines et de novices, certains sujets manquaient parfois d'obéissance. Philarète ne les traite pas exclusivement *quasi potestatem habens*, mais comme un pasteur prudent et patient. Voici quelques exemples. « Le don de pardonner est supérieur à celui de punir », écrit-il le 2 janvier 1832[63]. « Il est plus difficile d'expulser que de ne pas accueillir quelqu'un[64]. » Il admire le principe de saint Séraphim de Sarov, dont le P. Antoine était autrefois disciple : « Ne pas gronder seulement, mais révéler le déshonneur et les conséquences du vice[65]. » A propos d'un novice, étudiant de l'Université, il écrit au P. Antoine : « J'estime qu'on doit essayer avec indulgence, sans sévérité, et ne pas insister sur une obédience trop humiliante[66]. » Quand le prieur d'un monastère agissait avec trop d'austérité, le métropolite lui proposait de n'appliquer cette mesure qu'envers le diable; quant à ceux qui ont été tentés par celui-ci, leur pardonner et les amener à la discipline par la charité et la paix[67].

Mais d'autre part, il impose le principe : « La pitié est bonne, mais on ne doit pas non plus blesser la justice[68]. » Il est évidemment bien de pardonner quand ce remède est accepté par le coupable. Mais si le délit est trop manifeste, que la désobéissance ne se corrige pas et que le coupable est toujours prêt à suivre la même voie, serait-il alors prudent de lui dire simplement : « Va-t'en en paix » ? La prudence exige que le mauvais exemple ne triomphe plus[69]. » Philarète ne tolère pas les fautes et les délits dans l'administration de la Laure et de la vie cénobitique[70].

Philarète se chargeait de la direction spirituelle de plusieurs personnes hors du clergé et du milieu monastique et souvent il réussissait à les amener à la vie religieuse et à entrer dans le cloître. Tel fut par exemple le cas de Léon Krasnopievkov, jeune enseigne de vaisseau que Philarète a beaucoup impressionné, et qui s'inscrivit à l'académie de Moscou, prit l'habit monastique sous le nom de Léonide et devint plus tard archevêque de Iaroslav.

On n'oubliera pas enfin le cas de Mme Toutchkov. Après la mort de son mari, tombé au champ d'honneur à Borodino lors

63. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. I, p. 28.
64. *Ibid.*, p. 89.
65. *Ibid.*, p. 95.
66. *Ibid.*, t. II, p. 269.
67. *Ibid.*, p. 232.
68. *Ibid.*, t. III, p. 246.
69. *Ibid.*, t. I, p. 391.
70. *Ibid.*, t. I, pp. 25, 325-330, et *passim*.

de la bataille de la Moskova, le 26 août 1812, elle construisit, en 1838, à la place même de la mort du brave général, un couvent de femmes, avec une école, une infirmerie et un asile; elle en devint moniale et peu après abbesse. Elle suivait les conseils de direction spirituelle que le métropolite lui accordait. Plusieurs personnages, religieux et laïcs jouissaient de la même direction du sage et saint prélat[71].

Les nombreux monastères du diocèse de Moscou représentaient, bien entendu, les principaux centres de la vie religieuse. Au temps du métropolite Philarète, on comptait vingt-sept monastères d'hommes, quatorze de femmes et mille quatre cent vingt-sept églises paroissiales[72]. En outre, la grande Laure de Saint-Serge comprenait, elle aussi, quatre *skites* ou ermitages, d'où les religieux cloîtrés ne sortaient jamais, où les règles des offices étaient observées plus rigoureusement et où, en général, les femmes n'entraient pas. Le *skite* de Béthanie, fondé par le métropolite Platon en 1783, inspira à Philarète l'idée de créer celui de Gethsémani en 1844. Les ermitages dépendaient, au point de vue administratif, de la Laure.

Il est évident qu'une cinquantaine de monastères exigeaient un contrôle et une direction vigilants, et le métropolite, en tant qu'évêque diocésain, était toujours fort préoccupé d'y maintenir l'ordre et de surveiller la vie spirituelle. La plupart de ces centres monastiques furent créés au Moyen Age par tel ou tel saint higoumène (saint Serge, saint Savva de Storojev) ou par quelque prince ou princesse de la Maison régnante. Le rôle historique qu'ils ont joué au cours des siècles, en tant que centres d'enseignement religieux, d'apostolat parmi la population païenne, et de défense militaire contre les invasions des Tartares et des Polonais, leur valait une vénération parfaitement justifiée.

Pour gouverner tout ce monde religieux, le métropolite avait besoin de conseillers expérimentés et d'administrateurs de valeur. Philarète possédait le don de choisir ses collaborateurs et, parmi beaucoup d'autres, il trouva celui qui fut son principal assistant pendant quarante ans de gouvernement, l'archimandrite Antoine dont nous avons déjà, à maintes reprises, cité le nom.

71. Dans les nombreux recueils de lettres adressées aux différents personnages, le métropolite leur prodigue de précieux conseils. Consulter *Lettres à l'archevêque Alexis de Tver*, Moscou, 1883, pp. VIII, 280; *Lettres à l'évêque Vital* (Chépétev), dans *Pravoslavnoié Obozrénié*, 1887, I; *Lettres à la R. M. Serge, abbesse du couvent du Sauveur à Borodino*, Tver, 1890, pp. VII+41; *Lettres à A. N. Mouraviev*, Kiev, 1869, pp. VII+692; *Lettres à Mme C. W. Novossiltsev; Lettres à A. N. Olénine*, dans *Pravoslavnoié Obozrénié*, 1869, I; *Lettres à l'archevêque Parthène* (Tchertkov), dans la même revue, 1872, II; *Lettres à l'archevêque Philarète* (Goumilevsky), *dans Pribavl. k tvor. sv. otc.*, 1883, XXXII, et *Lettres à l'archimandrite Antoine*, en quatre volumes, Moscou, 1877-1884.

72. Nous tirons ces chiffres du livre de M. Souchkov, *Notes sur la vie et le temps de Philarète, métropolite de Moscou*, Moscou, 1868, p. 173.

Une explication s'impose. D'après les règlements de l'Eglise russe, les Laures ont une organisation un peu spéciale. Chaque grand monastère (abbaye) est gouverné par un archimandrite (abbé); les monastères moins importants avaient comme chef spirituel un higoumène (prieur). Quelques monastères parmi les plus importants et les plus célèbres au point de vue historique, nommés *stavropigies*, étaient exempts du pouvoir de l'évêque diocésain et soumis à la juridiction du pouvoir central, voire du Saint Synode. Quant aux quatre grandes Laures (Kiévo-Pétchersky, Alexandre-Nevsky, Saint-Serge de la Sainte Trinité et Potchaev), l'évêque diocésain (les métropolites de Kiev, de Saint-Pétersbourg, de Moscou, et l'archevêque de Wolhynie), étaient considérés eux-mêmes comme les abbés (archimandrites) de la Laure respective Ceci signifiait que l'évêque était, *de jure*, archimandrite de cette Laure, mais que, empêché par les lourdes charges de son ministère de s'occuper immédiatement de la vie intérieure et de tous les détails, administratifs, économiques et autres, il avait besoin d'un « gouverneur-remplaçant » (*namiestnik* ou *épitrope* chez les Grecs), c'est-à-dire d'un administrateur *de facto*, pour diriger le mécanisme assez compliqué de la communauté.

En 1831 mourut le *namiestnik* de la Laure, l'archimandrite Athanase, et le métropolite Philarète invita le P. Antoine (Medviédev), qui administrait un monastère dans un diocèse voisin, à remplacer l'archimandrite décédé. Philarète eut la chance de trouver un trésor inestimable. Fils d'un simple paysan, né en 1792, le P. Antoine avait passé un certain temps comme apprenti dans une pharmacie, mais il avait renoncé bientôt à la vie du monde pour entrer dans le monastère de Sarov, où il devint disciple du futur saint Séraphim. Simple et à peine lettré, mais doué d'une intuition et d'une sagesse remarquables, le P. Antoine a passé la plus grande partie de sa vie à Saint-Serge, auprès de Philarète. Du vivant du métropolite, il gouverna la Laure pendant trente-six ans et resta *namiestnik* après sa mort, pendant dix années successives. Il est décédé le 12 mai 1877.

Une correspondance entre eux qui jalonne ces trente-six ans d'amitié et de confiance, recueillie en quatre forts volumes, comporte mille six cent quatre-vingt-une lettres, mine inépuisable de renseignements spirituels, d'expérience administrative et d'histoire religieuse.

Mieux que les résolutions officielles ou les sermons, ces lettres, comme toute correspondance privée, nous révèlent la personnalité du métropolite. En les lisant, on se demande comment rapprocher ces deux personnages si différents. En effet, « d'un côté, un homme de capacités géniales, enrichi de tous les trésors de la science théologique, illuminé par une énorme éducation philosophique, et appelé, grâce à sa position sociale, à résoudre les plus importants problèmes historiques de l'époque;

et de l'autre, cet humble prieur, sans formation aucune, illettré et destiné seulement à l'administration dans l'enceinte de son monastère[73] ». Une confiance sans limites et une profonde amitié les ont liés. Nous avons dit que Philarète ne devait pas avoir d'amis au sens propre de ce mot. De bonne heure, les circonstances de son éducation et de sa rapide ascension hiérarchique lui ont inculqué une réserve qu'il ne quittera pas volontiers et qui ne lui permettra jamais de confidences intimes. Il est vrai que Philarète manifestait parfois beaucoup de confiance à l'égard de ses collaborateurs (évêques Léonide, Savva et autres); il estimait l'érudition de quelques professeurs de l'Académie (les PP. Th. Goloubinsky, A. Gorsky, P. Delitzine); parmi les laïcs, un Mouraviev et le haut-procureur Akhmatov lui devaient une sympathie assez prononcée; le sort du malheureux ex-archimandrite Théodore Boukharev lui inspirait de la compassion. Mais, somme toute, il demeurait toujours seul et isolé : la porte de sa cellule intime ne s'ouvrait jamais aux autres. Deux personnes seulement, sauf évidemment ses parents et surtout sa mère, pouvaient peut-être s'approcher de ce petit vieillard au regard pénétrant et lumineux, qui répandait autour de lui une ambiance de respect, d'austérité et de froid : le prince Alexandre Golitzine et le P. Antoine.

Mais Golitzine, par son origine aristocratique et sa position élevée dans le monde, par son intimité avec Alexandre Ier, n'est jamais devenu *ami* de Philarète. Celui-ci, il est vrai, admire sa conduite pendant la guerre de 1812[74] et son équilibre dans les relations mutuelles de l'Eglise et de l'Etat[75], il prend des soins particuliers pour son accueil pendant son pèlerinage à la Laure[76] et éprouve enfin une profonde douleur après sa mort[77]. C'est tout. Ses meilleurs sentiments ne vont pas plus loin.

Quant au P. Antoine, nous sommes autorisés, nous paraît-il, à le considérer comme l'unique ami du métropolite, ou tout au moins comme le personnage qui lui fut le plus proche. Ces plus de quinze cents lettres au cours de trente-six ans nous le prouvent parfaitement[78]. Au point de vue formel, elles ne devaient être autre chose que dispositions ou ordres dans le domaine de l'administration de la Laure et de sa vie économique. Nous y trouvons des plans de réorganisation de certains côtés de la vie monastique, des projets de reconstruction des édifices et de

73. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. I, préface, p. VII.
74. *Lettres aux parents*, p. 166.
75. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. IV, p. 215.
76. *Ibid.*, t. II, p. 32.
77. *Ibid.*, t. II, p. 179.
78. Philarète lui-même l'approuve à maintes reprises : « Mon âme trouve du bien dans la communion avec la vôtre. Souvenez-vous que, quand vous avez réclamé mon amitié, je l'avais déjà pour vous » *Ibid.*, t. I, p. 565. « Dans tout mon entourage, c'est en vous que j'ai le plus de confiance » *Ibid.*, t. II, p. 36.

l'ornement des églises, des idées sur l'iconographie et le chant, des conseils en des cas particuliers de la vie spirituelle de tel ou tel novice, des renseignements dans les questions théologiques ou ascétiques, etc.

Ces lettres, souvent de plusieurs pages d'une écriture peu lisible, soigneusement recueillies par le P. Antoine, deviennent de plus en plus laconiques, et la dernière est datée le 12 novembre 1867, c'est-à-dire une semaine avant la mort de Philarète. Ce n'est pas une simple correspondance d'un préposé à son subordonné. On peut avouer que nulle décision plus ou moins grave du métropolite, soit dans le domaine ecclésiastique, soit dans les affaires d'Etat qui lui ont été confiées, ou bien dans sa vie personnelle, ne fut prise, sans avoir été discutée avec le P. Antoine. Philarète réclame ses conseils sur les moindres détails en question. Il ne se décide à imprimer certain sermon ou article qu'après avoir consulté l'opinion de son fidèle collaborateur. Ce qui est le plus curieux peut-être, c'est que Philarète s'adresse souvent à son ami, comme un disciple et non comme un chef doué d'une sagesse incontestable et d'une expérience administrative sans pareille. « Merci de m'avoir consolé, mais instruisez-moi plutôt », écrit-il le 27 juin 1835[79]. « Je vous remercie de votre parole sincère, car j'ai besoin d'être édifié », lisons-nous dans la lettre du 4 août 1842[80]. Ou bien : « Dites-moi, comment agir dans ce cas?[81] », et ailleurs : « Ne tardez pas à me communiquer vos pensées[82]. » Personne n'est entré aussi profondément dans le monde intérieur du métropolite que ce P. Antoine. On peut le classer, sans exagération, parmi les personnes les plus aimées et respectées par Philarète. Où chercher la solution de cette énigme? Dans les problèmes scientifiques, il s'adressait à un Gorsky ou à un autre professeur éminent. Mais pour la vie spirituelle ou les difficultés pratiques quotidiennes, le sens commun du simple moine, à peine lettré, et son intuition non corrompue par le rationalisme avaient plus d'autorité chez le métropolite que l'érudition d'un savant. « Notre Sauveur, ayant lavé les pieds de ses disciples, Lui, Seigneur et Maître, a commandé aux préposés de s'humilier devant leurs subalternes », écrit Philarète[83]. Et voici ce métropolite, tant accusé de présomption, sinon d'orgueil, souvent probablement inaccessible et hautain, qui s'humilie devant un paysan simple, mais estimé par lui pour sa spiritualité et sa piété. On connaît pas mal de cas, et on les cite souvent, où Philarète traitait ses collaborateurs d'une façon vraiment hautaine et sévère.

79. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. I, p. 165.
80. *Ibid.*, t. II, p. 58.
81. *Ibid.*, t. I, p. 139.
82. *Ibid.*, p. 385; cf. t. I, pp. 163, 370, 409; t. II, p. 344; t. III, pp. 184, 235 et autres.
83. *Ibid.*, t. I, p. 402.

Il ne permit pas au recteur de l'Académie, l'archimandrite Polycarpe, qu'il n'aimait pas, de s'asseoir pendant les trois heures d'un examen public, et celui-ci, obèse et maladif, en rentrant chez lui, se jeta sur son lit en pleurant comme un enfant[84]. Et d'autre part, Philarète n'osait pas remettre à sa place une personne qui l'ennuyait systématiquement de ses affaires personnelles. Un diacre, par exemple, qui se sentait injustement traité par le métropolite, lui écrivait, sans se lasser, des lettres parfois insolentes, l'accusant d'injustice et de partialité. Philarète les appelait « leçons » ou « enseignements ». « Mais pourquoi, Monseigneur, ne l'amenez-vous pas à la raison ? » demanda une fois M. Souchkov, qui nous rapporte ce cas. « Je ne suis pas juge dans mon propre cas », telle fut la réponse du métropolite « orgueilleux et hautain »[85].

Comment donc expliquer ces contradictions dont les exemples pourraient être multipliés ? Etait-ce hypocrisie ou dissimulation ? Certainement pas. Ces deux visages qu'il quittait et reprenait l'un pour l'autre de temps en temps, ne sont-ils pas en général communs à tout le monde ? Ne confirment-ils pas la pensée de l'ancien philosophe que « l'âme humaine n'est pas une harmonie » (PLOTIN). « L'homme n'est-il pas toujours en contradiction avec lui-même ? » d'après un autre philosophe (Emil BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*). Ce froid officiel d'un côté et une tendre compassion de l'autre ne forment que deux aspects de la même personnalité. « Philarète, — nous dit A. Bieliaev, dans son article cité plus d'une fois, — était et reste une énigme et une pierre d'achoppement... Tout le monde le respectait, mais personne, selon toute vraisemblance, ne l'aimait. Ses plus proches disaient : « Il est difficile », et se réjouissaient de se soustraire à son influence immédiate[86]. » Le P. Antoine lui-même disait : « Pendant toute ma vie je suis auprès de lui, et cependant j'ai toujours peur à chaque pas[87]. »

Il nous reste à évoquer brièvement la fin du métropolite Philarète. Voici ce que nous en rapporte l'archimandrite Antoine.

Le 17 septembre 1867, pendant son séjour à Saint-Serge, le métropolite dit au P. Antoine : « J'ai eu un songe aujourd'hui, et on m'a annoncé : prends garde à la date du 19. » Le P. Antoine lui fit remarquer : « Peut-on croire aux songes et y chercher des significations ? Comment surtout porter notre attention sur une indication aussi indécise ? Il y a douze dates du 19

84. Dans *Bogoslovsky Viestnik*, 1914, octobre-novembre, p. 358, note.
85. SOUCHKOV, *op. cit.*, p. 143.
86. Dans *Pravoslavnoé obozrénié*, 1889, II, p. 724.
87. W. VINOGRADOV, *op. cit.*, p. 318.

dans chaque année. » Le métropolite reprit : « Non, ce n'était pas un songe. C'est feu mon père qui m'est apparu, et m'a dit ces paroles. A présent, je vais communier tous les 19 du mois. »

Après la liturgie, le 19 novembre, il se retira dans ses appartements privés, et dans l'après-midi, on le trouva mort sur son prie-Dieu. Il est décédé probablement vers deux heures de l'après-midi, d'un coup d'apoplexie.

Les obsèques du métropolite ont attiré non seulement tout Moscou, mais, on peut le dire sans aucune exagération, tout le pays. Les évêques de plusieurs diocèses, tous élèves ou collaborateurs du défunt, des centaines de prêtres et de religieux, toute la population de l'ancienne capitale y étaient présents. La cour impériale, le monde bureaucratique, l'armée, les sociétés savantes, les écoles, la presse, le dernier paysan enfin, tous ont spontanément éprouvé une douleur sans pareille. On a bien compris, comme l'a dit Aksakov, « qu'une grande vertu morale et sociale est disparue, un grand édifice s'est écroulé, une époque est terminée, une lumière s'est éteinte et une parole s'est tue pour toujours ».

Dans une lettre, écrite le 5 février 1845, vingt-deux ans avant sa mort, Philarète a exprimé au P. Antoine sa volonté d'être inhumé à Gethsémani, « tout près de la prière et du sacrifice eucharistique ». « Que ma poussière descende dans la terre et que les pèlerins la piétinent[88]. » Quinze ans plus tard (le 6 avril 1859), il revient à cette idée : « Si Dieu le veut, que sur ma poussière ne soit que de la poussière, je ne mérite pas mieux[89]. »

On l'a enterré à Saint-Serge, et sa tombe s'est adjointe aux autres monuments funéraires, tant vénérés par les pieux pèlerins : ceux de saint Serge, de Nicon, des disciples du grand Abbé national, de Maxime le Grec et d'autres.

Le professeur Guiliarov-Platonov dit à propos du décès de Philarète : « Le siège du métropolite de Moscou a été pourvu, mais la place de Philarète est restée vide[90]. » Dans plusieurs questions théologiques, canoniques, sociales, politiques et autres, on se demande souvent comment aurait agi Philarète. Son point de vue dans différents problèmes peut être aisément critiqué, ses actes ne furent probablement pas toujours justifiés, ses idées ne furent peut-être pas infaillibles. Mais sa valeur morale, intellectuelle, ascétique et sociale dépasse toutes les erreurs qu'il a pu commettre au cours de sa vie. « La place de Philarète reste toujours vide. »

88. *Lettres à l'archimandrite Antoine*, t. II, pp. 186-187.
89. *Ibid.*, t. IV, p. 176.
90. Nous citons d'après l'*Autobiographie* de l'archevêque Savva, vol. II, p. 785.

# CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

## REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

**1958. Juillet.** — *Partie officielle* : *Correspondance* officielle de la Patriarchie, visiteurs étrangers à Moscou et participation des Orthodoxes russes aux réceptions soviétiques, pp. 3-17. — *Chronique de la vie de l'Église* : Visites pastorales, consécration d'églises, jubilés, nomination et consécration d'évêque, nécrologe, pp. 18-30. — Archim. Pimen, *Moines anglicans, hôtes de l'Église Orthodoxe russe* (reportage sur la visite faite en Russie par un groupe de moines anglicans, 28 mai-6 juin 1958), pp. 30-36. — *Prédication* : Sermon du métropolite Nicolas sur *Le don de Dieu*, pp. 37-39. — *Défense de la paix* : Déclarations et documents en rapport avec la campagne pour la paix, pp. 40-45. — *Articles* : Prot. N. Kovtsévitch, *Sens et signification de l'Ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, pp. 46-49. — Prot. K. Konstantinov, *La fête de la Sainte Trinité* (les richesses dogmatiques de ce mystère telles qu'elles sont présentées par la liturgie byzantine), pp. 50-56. — *Vie des Églises autocéphales* : A. Kazem-Bek, *Le partriarche d'Antioche, Alexandre III* (aperçu biographique à l'occasion de sa mort), pp. 57-67. — Échos des participants aux solennités ecclésiastiques du 40e anniversaire du rétablissement du Patriarcat dans l'Église Orthodoxe russe (déclarations des diverses délégations avant de quitter l'Union soviétique), pp. 67-75. — *Vie des autres confessions* : Impressions des visiteurs luthériens venant de l'Allemagne fédérale et du groupe des moines anglicans, pp. 76-80.

**Août.** — *Adresse* aux chefs de toutes les Églises chrétiennes et aux chrétiens du monde entier (de la part du Synode permanent de l'Église Orthodoxe russe à l'occasion de la crise du Moyen-Orient, juillet 1958), pp. 3-4. — *Partie officielle* : *Correspondance officielle de la Patriarchie de Moscou*, pp. 5-7. — *Chronique de la vie de l'Église* : Solennités liturgiques et ecclésiastiques, visites pastorales, nomination et consécration d'évêque, nécrologe, pp. 8-17. — N. Soboliéva, *Exploit de moniales* (épisodes de généreuse bienfaisance des moniales orthodoxes, près de Mounkatch, durant la guerre en 1944), pp. 17-18. — N. Ouspensky, *Participation à la conférence de Lambeth* (reportage sur la conférence de Lambeth 1958), pp. 19-22. — *Prédication* : Sermon du métropolite Nicolas sur les saints qui protègent et orientent notre vie comme des étoiles, pp. 23-25. — *Défense de la paix* : *Documents et déclarations* en relation avec le congrès des partisans de la paix à Stockholm, juillet 1958), pp. 26-37. — *Articles* : Prot. K. Konstantinov, *La Transfiguration du Seigneur* (la lumière du Tabor nous dévoile la vie du ciel et ce que l'Esprit-Saint réalise dans l'âme de chaque chrétien), pp. 38-45. — Prot. Dynko Nikolsky, *Jean le Baptiste* (celui qui a montré le Sauveur), pp. 45-46. — N. Popov, *Le grand et*

*victorieux martyr Georges* (notice hagiographique), pp. 47-51. — L. Ouspensky, *Les débuts de l'art chrétien* (l'art chrétien dans les catacombes), pp. 52-60. — Archim. Léonide, *L'Athos et le monachisme russe* (aperçu sur l'histoire des rapports entre le monachisme russe et le mont Athos), pp. 60-65. — Évêque Michel, *Jean-Baptiste et la communauté de Qumrân* (la mission et l'œuvre du Précurseur ne peuvent être mises au compte de la mentalité et du milieu religieux de Qumrân), pp. 65- 72. — *Bibliographie*, pp. 73-80.

# Les Églises Orthodoxes devant le monde moderne

par
M.-J. Le Guillou, O. P.

Si nous voulons avoir une intelligence véritable de l'attitude des Eglises Orthodoxes devant le mouvement œcuménique, ou devant l'Eglise catholique, ou plus généralement devant le monde moderne, nous devons en retrouver les racines dans leur histoire et dans leur tradition. Ainsi à même de comprendre les différentes attitudes actuelles, peut-être pourrons-nous aider nos frères orthodoxes à mieux percevoir les problèmes qui se posent à eux. Au moment d'ailleurs où l'Eglise orthodoxe russe s'apprête, selon toute vraisemblance, à participer de quelque manière aux travaux du Conseil œcuménique des Eglises (une première prise de contact a eu lieu à Utrecht en août 1958), il n'est peut-être pas inutile d'avoir une vue d'ensemble de la situation.

## A. — Les données traditionnelles

Il nous parait impossible de donner leurs vraies valeurs aux orientations actuelles sans prendre en considération : 1° la civilisation byzantine ou — comme disent certains — l'hellénisme chrétien et ses conditions de développement; 2° le triomphe de l'orthodoxie en 843; 3° les événements de l'histoire : rupture du schisme et occupation étrangère; 4° le devenir de la théologie orthodoxe.

### 1° *L'hellénisme chrétien.*

Les occidentaux mesurent rarement l'ampleur du magnifique effort missionnaire et religieux que représente la civilisation byzantine. Le christianisme, dans un travail de renouvellement incessant, a transformé de l'intérieur une des cultures les plus remarquables que le monde ait connues. Parlant de la liturgie byzantine, le P. Bouyer a heureusement mis en lumière l'extraordinaire création culturelle qu'elle représente :

La liturgie de la Grande Église, c'est le poème de cette théologie tri-

nitaire et christologique qu'ont élaborée saint Athanase, les Cappadociens, saint Chrysostome, les deux saints Cyrille et saint Maxime. Et c'est aussi le poème de la spiritualité d'Évagre, de Cassien, des moines du Sinaï, de ceux de Stoudion, et finalement de ceux de l'Athos. Mais c'est en même temps le poème de cette vision chrétienne du monde qu'un Justinien a voulu immortaliser dans son œuvre juridique comme dans la splendeur de sainte Sophie, mais qui est celle de tout l'antique *orbis romanus* christianisé par l'empereur « égal aux apôtres », avec la bénédiction des plus grands papes, un Léon, un Grégoire[1].

1. L. Bouyer, *Les catholiques occidentaux et la liturgie byzantine*, dans *Dieu Vivant*, 21, p. 22.

« La première donnée nouvelle qui saisit le chrétien catholique d'Occident, lorsqu'il s'est quelque peu familiarisé avec la prodigieuse exubérance créatrice qui distingue la liturgie de la Grande Église, c'est qu'elle reflète une vaste et riche civilisation chrétienne. Il en résulte que la tradition y prend corps. Ceci, certainement ne peut pas se dire de la liturgie romaine, en tout cas, pas au même degré. Non que la liturgie romaine n'exprime pas aussi la tradition, mais nous dirions volontiers, par opposition aux termes dont nous nous sommes servis pour qualifier sa sœur de Byzance, que la tradition y est présente plutôt comme un esprit. Et nous croyons que l'explication de cette différence suprême tient à la différence première : il n'y a pas derrière la liturgie de l'ancienne Rome, cette présence immédiate d'une civilisation chrétienne très particularisée et toujours active qui se sent derrière celle de la nouvelle Rome.

« Précisons bien qu'il ne s'agit pas un seul instant d'établir une hiérarchie de valeurs entre les deux liturgies. Ce que Byzance détient et que Rome n'a pas, peut être un poids mort aussi bien qu'une puissance de régénération. Que Rome ne le possède pas lui offre sans doute une possibilité de pureté et de liberté que sa rivale du Bosphore n'a pas connue. Mais la pauvreté n'a pas que des avantages, ni la richesse que des inconvénients, même dans le domaine spirituel.

« On peut dire que la liturgie romaine n'a presque pas de matière propre. Son fonds premier est tout biblique. Pour ce qui est de l'office, spécialement, on le laisserait à peu près intact si on retirait les compositions ecclésiastiques, comme cela fut fait intégralement par le cardinal Quignonez, avec l'approbation du Saint-Siège, ou, avec beaucoup plus de timidité, par les évêques français des XVII^e-XVIII^e siècles. Il n'en est pas de même, évidemment, pour la messe, où le canon est une production typiquement romaine. Encore faut-il ajouter que ce qu'elle a de romain, c'est la concision lapidaire à laquelle elle a réduit les anaphores orientales dont elle procède. Disons-le en bref; ce qui reste le trait distinctif de la liturgie romaine, c'est une disposition des Écritures Saintes destinée à leur méditation priante à l'école de l'Église; mais à Rome, cette école est presque toute de suggestion, d'ordre et de silence. Qu'elle en acquière une grandeur et une pérennité difficilement égalables, cela n'est pas douteux. Mais ce laconisme et ce puritanisme, encore une fois, ne sont pas sans risques. Les Orientaux jugent d'ordinaire le protestantisme comme un latinisme à la fois sur-évolué et sclérosé. Il leur paraît psychologiquement impensable dans l'atmosphère de Byzance. Ils n'ont certainement pas tort. Bien avant que le protestantisme d'ailleurs, dans le moyen âge occidental, où l'ignorance progressive du latin était arrivée à faire passer l'implicite à l'état d'ignoré, la liturgie avait pratiquement disparu sous un revêtement d'interprétations et d'amplifications postiches (un ouvrage comme celui du P. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, le montre d'abondance).

« En effet, s'il y a une civilisation chrétienne médiévale latine (que les Occidentaux sont trop portés à prendre pour la civilisation chrétienne), la liturgie romaine est sans guère de rapports intrinsèques avec elle. Cette civilisation, qui lui est postérieure de six bons siècles, ne doit à peu près rien à cette liturgie, sinon les contresens qu'elle a brodés sur elle. Elle l'a utilisée,

Il faut avoir découvert cette plénitude de vision chrétienne et ce style si particulier de glorification, de transfiguration du monde, cette tradition qui s'est exprimée avec une splendeur rarement atteinte, pour sympathiser avec nos frères orthodoxes dans le culte de ce qu'ils appellent l'hellénisme chrétien. Pour eux d'ailleurs, — et c'est là une note qu'il importe de bien souligner — cet hellénisme chrétien est par nature lié à la défense de la foi et de l'unité chrétienne : bien mieux, il en est comme l'expression vivante et tangible. Cet hellénisme chrétien apparaît, en effet, au terme d'un immense effort d'assomption de la culture du bassin est de la Méditerranée, au terme aussi d'un immense effort d'unification au service de l'unité de l'Eglise.

On sait l'essor si prodigieusement diversifié des rites orientaux dû essentiellement au fait de la diversité des peuples et des cultures de l'Eglise orientale : à la différence de l'Occident où seule prédominait la culture latine (la culture germanique ne pouvant elle-même lutter avec cette culture supérieure), l'Orient, lui, s'il avait donné l'accès le plus étendu à l'hellénisme avait su conserver les anciennes cultures syriaques et égyptiennes, à l'intérieur même de l'Empire et hors de ses frontières, les cultures perse, arménienne ou éthiopienne.

On sait aussi que ces essors si vigoureux et si originaux avaient mis en question l'unité de l'Eglise : l'Eglise arménienne de Perse se détacha en 374 de l'Eglise mère de Césarée en Cappadoce; l'Eglise perse proclama son autonomie du patriarcat d'Antioche en 424; certes, ces Eglises entendaient encore demeurer dans l'Eglise universelle et ne voulaient se dégager de l'Empire, mais cette autonomie des Eglises isolées de l'Orient se transforma peu à peu en scission. Les querelles christologiques eurent ici un rôle prépondérant, et Syriens et Egyptiens se détachèrent finalement de l'Eglise.

Aussi, au moment où la diversité de l'Eglise apparut finalement comme un danger pour l'unité essentielle de l'Eglise, Byzance se fit le champion de cette unité et entreprit peu à peu, de par l'introduction de son rite et de son droit dans toutes les Eglises restées fidèles à l'Orthodoxie, de faire disparaître cette diversité particulièrement dangereuse. Les patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, affaiblis tant par les luttes christologiques que par les conquêtes arabes, se devaient de demander l'aide de Byzance; et la dynastie macédonienne au X^e siècle rétablit la suprématie byzantine sur une partie de la Syrie, en attendant que, sous l'occupation franque, les patriarches viennent se réfugier à Byzance.

elle s'y est logée un peu comme le bernard-l'hermite dans sa coquille d'emprunt : c'est à peu près tout.

« Il en va autrement pour la liturgie et la civilisation byzantine. Du point de vue humain, la liturgie de Byzance apparaît comme une des créations culturelles les plus étonnantes, sans doute la plus étonnante, que le christianisme ait suscitée » (*Ibid.*, pp. 19-21).

C'est cette intention proprement religieuse de service de l'unité de l'Eglise qui sous-tend les efforts de byzantinisation progressive du monde oriental; il faut en reconnaître loyalement la grandeur avant d'en découvrir les faiblesses.

Emportée, en effet, par cette volonté de sauvegarde de l'unité, Byzance a lié ses perspectives religieuses aux perspectives temporelles de l'Empire, au moment même où cet Empire commençait à se disloquer et où Rome commençait à s'en libérer.

Polarisée, d'autre part, par son effort d'unification et de défense de l'Orthodoxie, elle s'est fermée sur sa propre tradition et a vu dans Rome une Eglise qui, un peu comme les chrétientés arméniennes ou monophysites, voulait échapper à cette unité qu'elle-même façonnait. Elle en viendra ainsi peu à peu à identifier la foi avec la pratique byzantine canonisée chez elle : « Toutes les Eglises de Dieu, écrira le grand canoniste Théodore Balsamon au XIIe siècle, doivent suivre les usages de la nouvelle Rome, c'est-à-dire de Constantinople, et célébrer les saints mystères, selon la tradition des grands docteurs et flambeaux de la piété, les saints Jean Chrysostome et Basile[2]. » Et cette doctrine se maintient plus ou moins implicitement jusqu'à nos jours : « L'unanimité dans la foi et l'expérience du culte dans l'esprit et la vérité sont corrélatives, les deux ensembles créent la vraie communion[3]. »

Ces deux faiblesses, intrinsèquement liées, résultent du fait que Byzance tenait cette vocation d'unité de sa situation historique privilégiée d'être la capitale de l'Empire. Elles auront des conséquences désastreuses : d'une part, à la chute de l'Empire chaque pays se réclamera de l'Empire dont il se considérera comme le successeur pour être le garant de l'unité religieuse (il suffit de penser aux empires bulgare, serbe ou russe) et ces prétentions contradictoires amèneront un émiettement de l'unité au sein même du monde orthodoxe; d'autre part Byzance se heurtera à Rome qui pense tenir d'un mandat divin sa vocation de défense de l'unité de l'Eglise.

Nous allons prendre mieux conscience de ces deux faiblesses en traitant du triomphe de l'Orthodoxie.

## 2° *Le triomphe de l'Orthodoxie* (*843*).

La découverte de cet hellénisme chrétien, si grand soit-il, ne suffit cependant pas à une compréhension de l'Orthodoxie si nous méconnaissons certains traits particuliers qui lui viennent du triomphe de 843, d'où l'orthodoxie elle-même tire son nom.

2. *Resp. ad Interr. Marci*, I. *P. G.* 138, 953.
3. Déclaration de la délégation Orthodoxe à la conférence d'Oberlin, dans *Irénikon*, 1957, p. 447.

On sait que, après la grande crise iconoclaste — le 1er dimanche de Carême, 11 mars 843 — la restauration de l'orthodoxie fut solennellement proclamée à Sainte-Sophie par la lecture de l'avis synodal qui condamnait non seulement les iconoclastes, mais tous les hérétiques qui les avaient précédés. On eût alors l'impression du triomphe *définitif*[4]. Au terme de cette lutte atrocement longue et douloureuse qu'avait été la querelle des icônes, l'Eglise orientale, épuisée, considérait que désormais tout était dit, tout était fait, tout était acquis.

Le P. SCHMEMANN a analysé le sens de ce triomphe dans une longue étude sur *La théocratie byzantine et l'Eglise orthodoxe*[5]. Il voit dans le triomphe sur l'iconoclasme, un triomphe définitif de l'Eglise d'Orient qui finit par mettre l'Empire au service de la religion, cet Empire n'ayant désormais d'autre sens que de servir le christianisme. N'est-il pas dit dans l'*Epanagogé* (IXe siècle) que « l'empereur doit *surtout* se distinguer par son orthodoxie et par sa piété, connaitre les dogmes de la Sainte Trinité et les définitions relatives au salut de l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ » ? Ne répète-t-on pas constamment l'axiome du parallélisme et de l'équilibre des deux pouvoirs, le patriarche et l'empereur étant « les éléments constitutifs et essentiels de l'Etat » ?

Quand on le pousse jusqu'en ses conclusions logiques, l'idéal byzantin — tel qu'il fut formulé après la révolte iconoclaste — semble être, en effet, la négation de l'histoire au profit de l'eschatologie. Dans cet idéal, l'Empire et l'Église sont considérés comme deux absolus, représentant deux parfaites entités, de sorte que l'idéal semble destiné à se fixer. Cet idéal n'est plus un principe de développement et d'action, mais au sens strict du mot, une « théoria », c'est-à-dire la contemplation d'une perfection harmonieuse qu'il faut préserver et défendre, mais qui ne peut être atteinte ni améliorée.

Car, après avoir donné à l'Empire une fonction aussi haute et après lui avoir assigné un rôle aussi saint (celui d'être la patrie terrestre de l'Église), l'Église byzantine ne considéra plus l'Empire comme un accident de l'histoire, mais comme une nécessité absolue, comme le cadre éternel et prédestiné de la vie de l'Église sur terre. « Dieu, dans sa sagesse,

4. « L'Église byzantine a voulu représenter la suppression de l'iconoclasme comme une victoire générale de l'Orthodoxie. Il faudrait ajouter : comme une victoire *définitive* de la vraie foi. C'est ce que confirment les témoignages des contemporains tels que Photius : depuis la victoire sur les iconoclastes et forte des décisions des sept conciles œcuméniques, l'Église est en possession de la plénitude de la connaissance de la foi orthodoxe. On ne peut ni y ajouter quoi que ce soit, ni y retrancher quoi que ce soit, sans altérer sa perfection, harmonieuse comme un beau visage » (André GRABAR, *L'iconoclasme byzantin*. Dossier archéologique, Paris, Collège de France, 1957, p. 204; cf. PHOTIUS, *Lettre pastorale au roi bulgare Boris Michel, nouvellement converti* (Migne P. G. 102, 632), cf. aussi une lettre de Photius dans F. DVORNIK, *The Patriarch Photios and Iconoclasm* dans *Dumbarton Oaks Papers*, VII, 1953, pp. 85 ss.).

5. Alexandre SCHMEMANN, *La théocratie byzantine et l'Église Orthodoxe*, dans *Dieu Vivant*, 35, pp. 35-53.

a prédestiné l'Empereur à gouverner l'*Oikumene* — et il est impossible pour des chrétiens de posséder l'Église sans l'Empire » — c'est ce que déclarent les textes byzantins. La théocratie chrétienne et l'Empire sont donc l'achèvement et le point culminant de toute l'histoire. Et si les chroniqueurs byzantins vont souvent chercher l'inspiration dans la vision apocalyptique de Daniel sur les quatre Empires, c'est qu'ils veulent montrer que l'histoire romaine trouvait son point culminant et son ultime fin dans l'Empire de l'Empereur chrétien.

D'autre part, si le devoir sacré de l'Empire, que l'Église elle-même lui a assigné, consiste à défendre l'orthodoxie et à se montrer loyal envers elle, alors l'orthodoxie doit aussi devenir une entité immuable et parfaite. Car toutes les crises et tous les échecs de la théocratie dans le passé venaient de ce que l'Église cherchait la vérité et le développement de sa doctrine. *Une cristallisation commença dans l'Église byzantine, une tendance à fixer la tradition et à la considérer comme close et immuable. En ce sens, le « triomphe de l'orthodoxie » fut considéré (par l'esprit byzantin) comme une victoire décisive et complète de l'orthodoxie, marquant le point final de son développement historique. L'Église orthodoxe est désormais définie comme « l'Église des Sept conciles et des Pères ».* Désormais les Byzantins considèrent toute hérésie comme une simple répétition d'hérésies anciennes et la condamnent en se référant presque automatiquement aux décisions prises dans le passé. Cet esprit conservateur fondamental, qui est encore aujourd'hui l'un des traits les plus caractéristiques de la mentalité orthodoxe et qui revêt d'un caractère absolu les détails les plus accidentels de la vie et du culte de l'Église, vient précisément de cette attitude profondément anti-historique de Byzance. Le but de la vie individuelle est de trouver son salut à l'intérieur de l'Église; mais, pour l'histoire humaine prise globalement, il n'y a rien de plus à accomplir ou à parfaire, parce que l'histoire humaine ne peut faire d'autre progrès[6].

L'auteur souligne alors la conséquence de cette position :

Mais cette attitude anti-historique donna naissance au plus grand péché, *à la plus grande erreur de Byzance*. Car l'histoire n'est pas immobile. Et, dans un nouveau conflit, — non cette fois entre l'Église et l'État, mais entre la « théoria » et l'histoire, entre l'idéal statique et la réalité dynamique — la théocratie passa par sa dernière transformation qui culmina dans sa propre défaite.

*L'universalisme* était la première condition essentielle de l'idéal théocratique de l'Empire chrétien. L'Empire ne peut qu'être unique et universel, comme l'Église universelle qui vit sous sa protection. « Il n'y a qu'un seul Basileus (Empereur) chrétien dans tout l'univers » : tel était l'axiome de la conception théocratique. Mais le fond même de cette théorie se trouva contredit par les faits de l'histoire. Car, en réalité, l'histoire de l'Empire ne fut qu'une longue décadence tragique, la transformation progressive et implacable de l'ancien monde romain en un État chétif.

6. *Ibid.*, pp. 49-51.

menacé de toutes parts par des empires hostiles et rivaux. C'est ici que se fit la première rupture entre la théorie et la vie, révélant pour la première fois le caractère anti-historique de la théorie. Les Byzantins étaient tellement absorbés par leur magnifique contemplation qu'ils ne tinrent aucun compte de la tragique réalité. Ils ne pensaient pas que leur idée éternelle et immuable dût être confirmée par les faits. Ils considéraient comme temporaires les malheurs qui assiégeaient l'Empire; c'étaient peut-être des tentations que Dieu leur envoyait pour affermir la fidélité de « Son peuple », mais ils étaient incapables de détruire son éternel *politeuma*.

« Cependant, si l'idéal survivait encore, il se déformait insensiblement. La transformation de l'Empire et le rétrécissement de ses frontières aboutirent à sa seconde « hellénisation ». Il fut d'abord coupé de l'Occident latin, puis, après l'invasion arabe, il perdit ses sujets sémites et enfin Byzance prit l'aspect d'un État purement grec ou, en tout cas, d'un État qui était fortement imprégné d'esprit grec. Mais alors cet universalisme, qui était le fondement même de la théocratie se transforma peu à peu et paradoxalement en un nationalisme grec. Le nationalisme naît toujours d'un antagonisme avec d'autres pays et du sentiment du danger. La lutte continuelle avec l'Occident latin et avec l'Orient musulman renforça l'insularité des Byzantins et aboutit à un nationalisme, inconnu à la tradition de la Rome primitive. Mais grâce au fait que l'idéal de la théocratie restait intact, ce naturalisme prit tout naturellement un caractère religieux et, à son tour, réagit sur l'idéal théocratique. » « De même que le royaume d'Israël dura jusqu'à la venue du Christ », dit le Patriarche Photius, « nous croyons que l'Empire nous appartiendra *à nous, Grecs*, jusqu'au second avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». C'est ainsi que la théocratie chrétienne devint celle du peuple grec, ou de l'hellénisme chrétien. La conception d'un Empire s'étendant au monde entier se transforma peu à peu en l'idée que la Grèce avait été choisie pour une mission particulière, en un *messianisme grec*. Il n'existe pas d'exemple plus frappant de cette nouvelle variante de l'esprit byzantin que le pénible récit des rapports de Byzance avec les peuples slaves qu'elle avait convertis au Christianisme. Ce récit est tout pénétré de l'aversion qu'avaient les Byzantins pour toute forme de christianisme qui n'était pas grecque, et surtout pour la langue slave. L'œuvre magnifique des apôtres des Slaves, saint Cyrille et saint Méthode — si on la replace dans son contexte historique — semble être beaucoup plus une concession ou un contre-courant temporaire dans la politique byzantine classique qu'une mission désintéressée — malgré la sainteté incontestable et le désintéressement personnel des deux saints[7].

7. On pourrait sans doute nuancer — et en un sens confirmer — cette affirmation par cette remarque de M. Grabar : « Rien n'a été plus byzantin de tous temps que cette conscience de la variété des races et des peuples installés dans la périphérie et au-delà de l'Empire. Mais Photios, en encourageant les missions étrangères, a dû manifester non seulement un intérêt particulier pour l'expansion de la vraie foi, selon les vieilles traditions de l'Empire chrétien aussi, mais il a dû favoriser ces mœurs byzantines à l'étranger pour recréer autour de Constantinople — centre d'une œcuménée indé-

Cette hostilité continua jusqu'à la chute même de l'Empire. Et la lutte des Grecs et des Slaves sous le gouvernement turc — quand ils souffraient tous deux de la même oppression — est une des pages les plus tragiques et les plus honteuses de toute l'histoire de l'orthodoxie. Il est profondément significatif que la chute de l'Empire, qui aurait dû entraîner la destruction de l'idéal théocratique, ne causât aucune crise psychologique dans l'esprit byzantin. La raison en était la transformation qu'avait subie cet espfit même, ce qui nous permet de reconnaître dans la survivance de l'hellénisme le prolongement de la théocracie[8].

Ce nationalisme messianiste a d'ailleurs été inoculé aux autres chrétientés orthodoxes et particulièrement aux chrétientés slaves.

Mais l'importance qu'a pour nous aujourd'hui cette transformation intérieure de Byzance réside en l'influence profonde qu'elle exerça, surtout sous sa forme théocratique et nationaliste, sur les autres orthodoxes qui avaient été convertis au Christianisme par Byzance. Ce furent surtout les Slaves, dont l'histoire est aussi importante que l'histoire byzantine pour comprendre l'orthodoxie moderne. Et la chose essentielle à savoir sur l'histoire slave est que, lors de leur conversion par Byzance, les Slaves reçurent en même temps que le christianisme, cette conception théocratique d'un Empire chrétien, teinté de messianisme nationaliste. Le messianisme grec donna naissance au messianisme slave.

Ceci s'applique particulièrement à la Russie. Après la chute de Byzance, il ne reste que la Russie comme royaume orthodoxe. Elle élabora, d'après sa théorie de la troisième Rome, un système national théocratique non moins absolu que celui de Byzance. « Il n'y a qu'un seul Tsar russe orthodoxe dans le monde, comme Noé dans l'Arche... qui gouverne l'Église du Christ et professe l'orthodoxie. » Ce fut la réplique de la théocratie russe à la théocratie byzantine. Byzance ne put maintenir la pureté intégrale de son idéal « œcuménique » et la transforma en un messianisme grec. La théocratie russe fut à la fois nationaliste et messianique dès sa naissance; car « tous les empires sont tombés ». Seul, le peuple russe avait été choisi pour une mission spéciale dans laquelle l'histoire du monde trouverait son accomplissement. « Après quoi nous attendrons le royaume qui n'aura pas de fin[9]. »

Ces pages lumineuses ont le courage de rappeler qu'une condition essentielle à l'idéal théocratique est le règne de Dieu sur le monde, ce qui postule une Eglise universelle, et dans la perspective byzantine un empire mondial. Par malheur, au moment même où l'on affirmait : « Il n'y a qu'un Basileus chrétien dans tout l'univers », au moment où le slogan prenait cours « *il*

pendante de Rome l'ancienne, un Univers complet, c'est-à-dire aussi cosmopolite que possible, là encore selon la formule de l'Empire antique (l'univers = Rome encadrée de « peuples » clients) » (GRABAR, *op. cit.*, p. 223).

8. *Ibid.*, pp. 51-52.

9. *Ibid.*, pp. 52-53.

*était déjà mensonge...* » car l'Empire ne s'étendait plus que sur l'Asie Mineure, la Grèce et l'Italie du Sud [10].

Aussi bien, nationalisme et messianisme national sont devenus la marque des Eglises orthodoxes et, comme on l'a dit, « le vrai problème balkanique entre Grecs, Serbes et Bulgares n'est pas simplement affaire de rivalités nationales, c'est surtout affaire de prétentions nationales à la succession de Byzance [11] ».

Ces prétentions nationales seront si fortes qu'au seuil du XX' siècle les Eglises orthodoxes vivront séparées les unes des autres, sans contact véritable, et que de nos jours encore la pesée nationaliste se fait sentir sur les communautés orthodoxes. Le P. Schmemann n'hésite pas à reconnaitre que l'Eglise Orthodoxe empirique, vivante est divisée et qu'elle a un manque tragique d'unité. A propos de l'Amérique, il écrit :

Dans un seul territoire, dans les mêmes villes, une douzaine de juridictions orthodoxes co-existent, pour nulle autre raison que celle de leur origine nationale [12].

10. Archimandrite ALEXIS (van der Mensbrugghe), *Du Césaropapisme byzantin*, dans *Dans l'Esprit et la Vérité*, Bulletin pour les chrétiens orthodoxes de langue française, Avril 1954, n° 25, p. 8.

11. C'est déjà avec Justinien, comme l'a fort bien vu Toynbee, que l'Empire romain a cessé d'exister et que l'Empire byzantin commence (aussi bien d'ailleurs que le Moyen Age religieux).

« En refusant d'assimiler jusqu'au bout les soi-disant barbares qui l'ont protégée et dont elle reconnaît les rois au point de leur donner en mariage des filles d'empereurs, en dirigeant délibérément des « Barbares » sur l'Italie, la Gaule et l'Espagne, afin de se débarrasser d'eux et de se dégager elle-même, en leur refusant de reconstituer, de commun avec elle, l'Empire romain d'Occident comme jadis, Byzance a cessé de penser en termes d'Empire romain universel. Depuis lors, il était inévitable que l'histoire de Byzance ne serait qu'un nationalisme comme les autres, car en matière d'empire, c'est tout ou rien. Si l'idéal d'Empire universel (au moins entre peuples de culture homogène) disparaît, rien ne peut plus arrêter la vague de nationalisme de races qui en sont la seule alternative politique.

« L'Empire byzantin qui, à l'étalon de superficie des royaumes d'Occident, des principautés slaves, des califats arabes, n'est qu'un « Royaume de Grande-Grèce » finira par n'être plus qu'un « duché » de Nicée-Trébizonde. Mais la « théorie » est si forte que les malheurs ne sont considérés que comme temporaires et la fiction d'universalité continuera jusqu'à la chute finale.

« Vivre de souvenirs d'antan, de fictions présentes et de rêves d'avenir peut être pour l'État une façon de mourir en beauté. Mais il est impossible à l'Église d'épouser la fiction d'une universalité inexistante. Car l'Église, elle est commise à l'universalité non seulement de droit, non seulement de désir, mais de fait dans l'action concrète. Pour elle, se cantonner à un Empire romain qui n'était même pas universel au temps de sa plus grande expansion aurait déjà été une position déloyale, car il lui faut « prêcher à toutes les nations ». S'allier « de jure » à un Empire byzantin qui n'est plus qu'un État grec, c'est pour l'Église orthodoxe une double trahison, car c'est épouser les querelles du Grec contre le Latin, d'une nation contre une autre, et c'est surtout tomber dans l'illusion qu'une nation donnée dont elle a jusqu'ici constitué le noyau religieux officiel et dont elle a jusqu'ici reçu la protection, doive nécessairement lui rester fidèle à jamais » (*Ibid.*, p. 8).

12. Alexandre SCHMEMANN, *Saint Vladimir's Seminary Quarterly* (New York), éditorial d'octobre 1957.

3° *Le schisme et les événements historiques.*

Ces attitudes conservatrice et nationaliste n'ont pas été sans influence sur les origines du schisme : on sait que les témoignages les plus explicites de la place que le Siège apostolique de Rome tient dans l'Eglise tout entière sont du IXe siècle et qu'ils sont d'autant plus impressionnants qu'ils se situent à une période de crise, mais que dès le milieu du Xe siècle se développe la théorie de la pentarchie, dont Pierre III d'Antioche, d'esprit ouvert, nous donnera plus tard la théorie très explicite [13].

Ces attitudes s'aggravèrent encore sous la pression du schisme et des occupations étrangères. On pourrait dire en gros que les églises orthodoxes ont été des églises soustraites à l'histoire (si l'histoire est le lieu de la responsabilité et non quelque chose de subi) qui n'y ont été réintégrées qu'au cours du XIXe siècle. La rupture du XIe siècle, en effet, aggravée par les croisades [14], les a refermées sur elles-mêmes et les a empêchées de participer à cette création nouvelle de l'Occident. La pression arabe, celle des Tartares, l'occupation turque ont soustrait ces Eglises au courant de l'histoire et elles n'ont eu qu'une chose à faire — une grande chose d'ailleurs : demeurer dans la fidélité à leur tradition.

Ainsi, aussi paradoxal que cela soit au premier abord, l'histoire elle-même a servi à accentuer encore les caractères qui leur venaient de sa perspective particulière. Au moment, en effet, où elles ont été remises dans le courant de l'histoire, elles se sont trouvées face à un Occident en voie de déchristianisation, où

13. Sans doute, le moment décisif de la rupture se situe-t-il dans la seconde moitié du Xe siècle, dans l'évolution de la mentalité qui s'est produite à ce moment. Peut-être faudrait-il aussi tenir compte de la naissance de l'Empire romain germanique en 962. Sur la conscience de la primauté au IXe siècle, cf. la *Lettre d'Ignace à Hadrien II* : « Pour les différentes sortes de blessures et de maux qui affligent le corps humain, la science prépare différentes sortes de médecins, dont certains soignent la maladie, tandis que d'autres, guidés par l'expérience, procèdent à des amputations; mais pour les maux qui affligent les membres du Christ, Dieu et Sauveur qui est à la tête de nous tous, l'Époux de l'Église catholique et apostolique, le Verbe divin, n'a constitué qu'un seul médecin, éminent et universel, c'est-à-dire ta Sainteté fraternelle, ta Paternité éminente. C'est pourquoi il a dit à Pierre : « Tu es Pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon Église, etc. » En effet, ces paroles il ne les a pas limitées de quelque façon au seul Prince des Apôtres, mais par lui il les a transmises à tous ceux qui, après lui et selon lui, devaient devenir suprêmes Pasteurs et divins Pontifes de l'Ancienne Rome » (Mansi, XVI, 325, B C). Cf. l'interpolation de Photius dans la lettre de Jean VIII : « Celui qui ne reçoit pas les décrets de l'Église romaine ne fait pas la guerre à nous, mais à l'apôtre Pierre ou plus exactement au Christ le Fils de Dieu, qui, lui, a donné à son apôtre le pouvoir de lier et de délier » (Mansi, XVI, 493 B). Pour ces deux textes, voir P. Stéphanou, S. J., *Korreferat zu F. Dvornik, The Patriarch Photius in the Light of recent Research.* »

14. Cf. Runciman. *The Eastern Schism.* Oxford, 1955, ch. IV : The Churches and the Crusades, et ch. VI : The Growth of popular Animosity.

venait de se développer la Révolution française. Elles ont ainsi découvert l'Occident à travers ses fruits sécularisés, ce qui leur apportait une justification de la position prise contre Rome. Le schisme était bien justifié puisque l'Occident a montré les maux qu'il était capable d'engendrer : Réforme, Révolution.

D'ailleurs dans les premières décades de l'indépendance de la Grèce, les idées modernes pénétraient et amenaient un conflit aigu entre le courant libéral occidental et le courant traditionnel. Ces Eglises se sont trouvées, d'autre part, affrontées à un effort protestant et catholique puissant. La lutte héroïque des Grecs pour leur indépendance nationale au début du XIX siècle inspira, on le sait, une vive sympathie au monde anglo-saxon, qui considérait cependant la Grèce et le reste du Levant comme un champ de mission et qui envoya des missionnaires pour contribuer à la renaissance et à la réforme de l'Eglise de ces pays. Cette attitude ne manqua pas de provoquer une résistance de la part de l'Eglise et du peuple, un sentiment très vif contre le prosélytisme qui continue à colorer de nos jours la réaction des Grecs contre toute entreprise œcuménique.

Il en est résulté, en général dans les Eglises orthodoxes, une peur de l'Occident sous le plan de la culture et des rapports avec les autres communions.

Il est à noter, cependant, que les événements historiques, peuvent, à leur tour, aider à sortir de cette situation difficile. L'Eglise russe, en effet, liée à un grand empire mondial, fait exception et le XIX^e siècle est pour elle un siècle théologique : sous l'influence des contacts scientifiques avec l'Occident et la science allemande, elle se retrouve pour une part, remise en dialogue avec les chrétientés occidentales.

Les conclusions s'imposent :

L'orthodoxie trahit donc, dans toutes ses structures, une volonté d'unité de l'Eglise, qui s'est cristallisée dans la fête de l'Orthodoxie et dans la rupture avec Rome. Bloquée sur l'Empire au moment même où il se vide de sa substance, bloquée contre la tradition occidentale qui lui apparait en état de schisme, elle n'a pu continuer le dialogue qui, dans les grands moments de son histoire, avait été sa force et sa grandeur; elle n'a pu que rester fidèle à ce qu'elle estimait sa tradition.

4° *Le devenir de la théologie orthodoxe.*

Ces données clairement explicitées, il nous est possible de comprendre le devenir de la théologie orthodoxe.

Tout le monde connait l'âge d'or de la théologie orientale avec les Grégoire, les Basile, les Chrysostome, les Cyrille, les Théodoret; la période postérieure avec Léonce de Byzance et saint Jean Damascène. C'est l'âge du dialogue et de l'affrontement du christianisme avec un grand ensemble culturel.

Il est plus important de noter qu'à partir du IX^e siècle, c'est

le triomphe de la fidélité littérale aux Pères (Athanase, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie surtout, Denys l'Aréopagite, Basile, théoricien de l'ascétisme, Maxime le Confesseur, théoricien de la mystique), mais dans l'oubli des Pères antinicéens et de l'école d'Antioche. Ici éclatent les conséquences de l'attitude anti-historique de Byzance : il n'y a plus que des commentateurs, l'interprétation littérale ayant comme coupé les ailes de la théologie.

Aussi bien, toutes les tentatives de renouvellement qui auraient pu venir des confrontations nécessaires et urgentes avec la culture du monde, se sont trouvées brisées dans l'œuf : les grands efforts de PSELLOS et d'ITALOS aboutirent à un échec si grave que depuis cette époque, la solennelle profession de foi du dimanche de l'Orthodoxie comporte un anathématisme « contre ceux qui s'adonnent à fond aux sciences helléniques et qui ne les pratiquent pas seulement pour l'exercice, mais adoptent leurs opinions futiles [15] ». On comprend dès lors, comme le notait M. MEYENDORFF que les Byzantins « n'osèrent jamais, ne serait-ce qu'à cause de la condamnation d'Italos, entreprendre une synthèse nouvelle, entre la Révélation et la philosophie grecque pour remplacer ou compléter celle que les Pères du IVe siècle avaient réalisée [16] ».

Ainsi le fait que la grande animation philosophique du Moyen Age et les débats entre aristotéliciens et platoniciens ne put jamais déboucher dans la théologie, le fait aussi que les partisans de ce dialogue avec la culture humaine étaient en général des partisans de l'union avec Rome, et que cette confrontation se trouva donc malencontreusement liée au développement de la théologie polémique, entraînèrent une méfiance croissante à l'égard de l'élément rationnel et compromirent presque définitivement le développement de toute théologie analytique.

Seule se développa, finalement, une théologie spirituelle, la théologie palamite [17] : elle traduit, certes, un aspect premier de la tradition orientale, mais elle ne saurait prétendre à être la théologie dans son intégralité. Elle aurait pu jouer un rôle des plus importants, si par sa nature même ou plus exactement par les conditions de sa naissance, elle n'avait entraîné et comme consacré le déclin de toute théologie à structure plus rationnelle. Elle ne put à l'époque de crise que constitue le siècle de la Réforme et les siècles suivants, préserver les théologiens orthodoxes des influences occidentalisantes, et cela d'autant moins qu'en raison même des circonstances historiques (occupation turque ou situation difficile et insuffisamment évoluée), les théologiens grecs comme les théologiens russes se for-

15. *Triodion*, éd. d'Athènes, 1930, p. 148.
16. J. MEYENDORFF, *Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle* dans *Nouvelle Revue Théologique*, nov. 1957, p. 910.
17. Voir à ce sujet, l'article déjà cité de M. Meyendorff.

mèrent aux catégorie de pensée occidentales dans les universités italiennes ou protestantes : les antilatins allaient chercher leurs arguments chez les théologiens protestants, tandis que les théologiens soucieux de défendre la tradition commune à l'Orient et à l'Occident fourbissaient leurs armes chez les latins : il n'est que d'évoquer ici les noms d'Eugène VOULGARIS, de Nicéphore TEOTOKIS, d'Elie MINIATIS, de NICODÈME L'HAGIORITE ou de Pierre MOGHILA.

Ces influences s'exerçant de l'extérieur sur la théologie orthodoxe ont à certains théologiens récents paru si profondes qu'elles leur semblent à l'origine de la dissociation souvent constatée entre la théologie et la piété, entre la théologie et la vie ecclésiastique. Il est clair, en effet, que les conceptions occidentales n'ont pu qu'être plaquées sur la pensée profonde de l'Orthodoxie, les racines mêmes de toute théologie plus analyique ayant été coupées depuis des siècles. Il nous semble, cependant, quant à nous, que cette dissociation s'origine bien plutôt à cette cristallisation de la tradition dont nous avons parlé plus haut. Cette dissociation s'est traduite, malheureusement, tant en Russie qu'en Grèce, par une rupture entre le peuple et l'intelligentsia, par un attachement aveugle à certaines formes de piété, qui culminera dans un refus absolu de toute réforme, et qui sera finalement source de schismes importants, comme le raskol au XVII^e siècle en Russie ou comme les paléohimérologites au XX^e siècle en Grèce.

Il faut reconnaître, cependant, par-delà les vicissitudes de la théologie, la valeur de cette plénitude liturgique et traditionnelle qu'est l'hellénisme chrétien. La foi s'est conservée dans une authenticité remarquable (beaucoup plus sans doute qu'elle se serait conservée en Occident dans des conditions analogues) : seule la pensée s'est trouvée comme déracinée et coupée de ses sources les plus profondes, elle qui cependant pourrait, le jour où elle se retournerait vers ce christianisme vécu de la liturgie et de la vie ecclésiastique concrète, tout imprégnée de la pensée des Pères, se ressourcer pour prendre un nouvel essor.

Paradoxalement, ce n'est pas la théologie officielle du XIX^e siècle en Russie et en Grèce qui est à l'origine de ce ressourcement. On sait, en effet, que c'est grâce aux travaux de professeurs formés en particulier par la science allemande, que les universités se développèrent tant en Russie qu'en Grèce (on sait que l'Université d'Athènes vit le jour en 1837) : la théologie orthodoxe devint, il est vrai, dans le monde académique russe une « histoire des dogmes » (*Dogmengeschichte*) [18] et c'est seulement en 1907 que parut à Athènes la première dogmatique générale, celle d'ANDROUTSOS. La théologie orthodoxe ne se déve-

18. Sur l'évolution de la théologie russe au XIX^e siècle, cf. Archim. Cyprien KERN, *L'enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIX^e siècle*, dans *Istina*, 1956, pp. 249-286.

loppa pas systématiquement : elle se contenta d'une critique impitoyable de la scolastique, schismatique par nature, détachée qu'elle est de l'esprit de l'Eglise représentée par les Pères (n'a-t-elle pas justifié à coups de sophismes les innovations doctrinales et introduit des séries de faux problèmes théologiques ?). Cette critique ira si loin qu'un P. FLORENSKY, dans son livre *Colonne et fondement de la vérité* (1914), finira par adhérer au rejet kantien de la raison naturelle et que c'est contre la scolastique que, par-delà la diversité des opinions, dans le monde russe se fait l'union. Le Synode de 1914 osera reconnaître que le système de théologie orthodoxe est encore à trouver.

Le promoteur de ce mouvement fut un laïc, A. S. KHOMIAKOV, complètement méconnu par le monde académique russe : pour ne prendre qu'un exemple, GLOUBOKOVSKY dans son *Histoire du développement de la théologie* ne fait pas la plus petite place à Khomiakov. Ce sont les convertis de l'intelligentsia qui, après leurs échecs de dialogue avec le clergé et le monde académique orthodoxe qui découvriront cet auteur et mettront en valeur sa notion de la *sobornost'*. Khomiakov, seul, permettait aux Orthodoxes de se définir par rapport aux catholiques et aux protestants et on peut dire paradoxalement que la raison de son succès vient de ce qu'il est le premier théologien orthodoxe à avoir posé le problème œcuménique et à avoir permis à ses coreligionnaires de faire face à leur situation dans le monde moderne.

On se rappelle la phrase de SAMARINE, soulignant qu' « avant Khomiakov, notre école orthodoxe n'était pas en état de définir ni le latinisme ni le protestantisme, parce que, en sortant de son propre sol, elle s'était elle-même divisée et que chacune de ses moitiés se tenait face à l'adversaire et non pas au-dessus de lui. Khomiakov le premier regarda le protestantisme de l'Eglise et par conséquent d'en haut. C'est pourquoi il put les définir[19] ».

N'est-il pas curieux de constater qu'une volonté de dialogue est ainsi à l'origine d'un certain renouveau théologique.

Depuis lors, les théologiens de l'Eglise orthodoxe pensent posséder le moyen de réfléchir leur propre tradition et au Congrès d'Athènes de 1936, un certain nombre d'affirmations majeures se dégagent : ce fut un malheur de quitter les Pères grecs et une reconversion à leur esprit s'impose pour se libérer des influences occidentales.

Les Eglises orthodoxes ont été privées jusqu'ici de leur actualisation dans le monde et dans l'histoire et elles sont appelées désormais à s'y manifester. Peut-être pour la première fois dans l'histoire, dégagée définitivement des cadres de l'Empire byzantin, affrontée de nouveau à l'universalisme chrétien dans toute son ampleur les Eglises orthodoxes se trouvent-elles libres

19. *Préface aux œuvres théologiques de A. S. Khomiakoff*. Introduction, traduction et notes par A. GRATIEUX, Paris, 1939, p. 68.

d'engager un dialogue avec le monde dans son évolution actuelle, et, par le fait même, libres pour engager un dialogue fructueux avec l'Eglise catholique et aussi avec les communions protestantes : il importe pour cela qu'elles redécouvrent plus profondément leur propre tradition et qu'elles mesurent plus réellement la tâche missionnaire qui est la leur.

## B. — Les Eglises Orthodoxes
### DEVANT LEUR MISSION DE TÉMOIGNAGE

Les Eglises Orthodoxes sont donc affrontées depuis un siècle environ avec le monde moderne : elles ne peuvent se soustraire à cette mise en question qui les pénètre de partout, dans quelque pays que ce soit.

Certes, sous les premiers chocs, elles ont été désorientées et elles commencent à peine à chercher leurs réponses, mais à la faveur de cet affrontement, — et de la nécessaire évangélisation à laquelle sont conviées les diverses Eglises Orthodoxes dans leurs pays respectifs, — à la faveur aussi des confrontations inévitables avec le Conseil œcuménique des Eglises et de l'Eglise catholique, les Eglises Orthodoxes ont été amenées peu à peu à un effort de redécouverte de leur tradition, à une prise de conscience de leur mission, afin de témoigner de façon plus universelle de la Royauté du Christ.

1° *La redécouverte de la mission.*

L'affrontement des Eglises Orthodoxes avec le monde moderne s'est fait sur plusieurs plans :

1) Il s'est opéré tout d'abord sur celui de l'action déchristianisatrice de la pensée issue du XVIII^e siècle, puis plus tard de la pensée marxiste : il a provoqué à ce niveau une prise de conscience de la mission intérieure (qu'on pense à la prédication de Makrakis en Grèce au XIX^e siècle et au mouvement de Zoi qui n'a cessé de se développer à travers le XX^e siècle, au renouveau apostolique qui en est résulté). Habituées jusqu'ici à la protection de l'Etat, les Eglises Orthodoxes — elles avaient laissé bien souvent la responsabilité de la mission à l'Etat — sont, de nos jours, avec plus ou moins de rapidité, en train de redécouvrir la valeur propre du témoignage personnel (qu'il suffise de signaler ici la renaissance de la prédication en Russie).

2) Il s'est opéré ensuite, au niveau des catégories de la pensée. Si nous employons des expressions occidentales, nous dirons que l'Eglise Orthodoxe est en train de découvrir le monde et ses structures naturelles. Les assomptions que l'Eglise d'Occident a faites au Moyen Age et n'a cessé de poursuivre depuis, commencent à se faire dans les Eglises Orthodoxes au niveau des mouvements de mission intérieure; certaines des distinc-

loppa pas systématiquement : elle se contenta d'une critique impitoyable de la scolastique, schismatique par nature, détachée qu'elle est de l'esprit de l'Eglise représentée par les Pères (n'a-t-elle pas justifié à coups de sophismes les innovations doctrinales et introduit des séries de faux problèmes théologiques ?). Cette critique ira si loin qu'un P. FLORENSKY, dans son livre *Colonne et fondement de la vérité* (1914), finira par adhérer au rejet kantien de la raison naturelle et que c'est contre la scolastique que, par-delà la diversité des opinions, dans le monde russe se fait l'union. Le Synode de 1914 osera reconnaître que le système de théologie orthodoxe est encore à trouver.

Le promoteur de ce mouvement fut un laïc, A. S. KHOMIAKOV, complètement méconnu par le monde académique russe : pour ne prendre qu'un exemple, GLOUBOKOVSKY dans son *Histoire du développement de la théologie* ne fait pas la plus petite place à Khomiakov. Ce sont les convertis de l'intelligentsia qui, après leurs échecs de dialogue avec le clergé et le monde académique orthodoxe qui découvriront cet auteur et mettront en valeur sa notion de la *sobornost'*. Khomiakov, seul, permettait aux Orthodoxes de se définir par rapport aux catholiques et aux protestants et on peut dire paradoxalement que la raison de son succès vient de ce qu'il est le premier théologien orthodoxe à avoir posé le problème œcuménique et à avoir permis à ses coreligionnaires de faire face à leur situation dans le monde moderne.

On se rappelle la phrase de SAMARINE, soulignant qu' « avant Khomiakov, notre école orthodoxe n'était pas en état de définir ni le latinisme ni le protestantisme, parce que, en sortant de son propre sol, elle s'était elle-même divisée et que chacune de ses moitiés se tenait face à l'adversaire et non pas au-dessus de lui. Khomiakov le premier regarda le protestantisme de l'Eglise et par conséquent d'en haut. C'est pourquoi il put les définir[19] ».

N'est-il pas curieux de constater qu'une volonté de dialogue est ainsi à l'origine d'un certain renouveau théologique.

Depuis lors, les théologiens de l'Eglise orthodoxe pensent posséder le moyen de réfléchir leur propre tradition et au Congrès d'Athènes de 1936, un certain nombre d'affirmations majeures se dégagent : ce fut un malheur de quitter les Pères grecs et une reconversion à leur esprit s'impose pour se libérer des influences occidentales.

Les Eglises orthodoxes ont été privées jusqu'ici de leur actualisation dans le monde et dans l'histoire et elles sont appelées désormais à s'y manifester. Peut-être pour la première fois dans l'histoire, dégagée définitivement des cadres de l'Empire byzantin, affrontée de nouveau à l'universalisme chrétien dans toute son ampleur les Eglises orthodoxes se trouvent-elles libres

19. *Préface aux œuvres théologiques de A. S. Khomiakoff*. Introduction, traduction et notes par A. GRATIEUX, Paris, 1939, p. 68.

d'engager un dialogue avec le monde dans son évolution actuelle, et, par le fait même, libres pour engager un dialogue fructueux avec l'Eglise catholique et aussi avec les communions protestantes : il importe pour cela qu'elles redécouvrent plus profondément leur propre tradition et qu'elles mesurent plus réellement la tâche missionnaire qui est la leur.

## B. — Les Eglises Orthodoxes devant leur mission de témoignage

Les Eglises Orthodoxes sont donc affrontées depuis un siècle environ avec le monde moderne : elles ne peuvent se soustraire à cette mise en question qui les pénètre de partout, dans quelque pays que ce soit.

Certes, sous les premiers chocs, elles ont été désorientées et elles commencent à peine à chercher leurs réponses, mais à la faveur de cet affrontement, — et de la nécessaire évangélisation à laquelle sont conviées les diverses Eglises Orthodoxes dans leurs pays respectifs, — à la faveur aussi des confrontations inévitables avec le Conseil œcuménique des Eglises et de l'Eglise catholique, les Eglises Orthodoxes ont été amenées peu à peu à un effort de redécouverte de leur tradition, à une prise de conscience de leur mission, afin de témoigner de façon plus universelle de la Royauté du Christ.

### 1° *La redécouverte de la mission.*

L'affrontement des Eglises Orthodoxes avec le monde moderne s'est fait sur plusieurs plans :

1) Il s'est opéré tout d'abord sur celui de l'action déchristianisatrice de la pensée issue du XVIII^e siècle, puis plus tard de la pensée marxiste : il a provoqué à ce niveau une prise de conscience de la mission intérieure (qu'on pense à la prédication de Makrakis en Grèce au XIX^e siècle et au mouvement de Zoi qui n'a cessé de se développer à travers le XX^e siècle, au renouveau apostolique qui en est résulté). Habituées jusqu'ici à la protection de l'Etat, les Eglises Orthodoxes — elles avaient laissé bien souvent la responsabilité de la mission à l'Etat — sont, de nos jours, avec plus ou moins de rapidité, en train de redécouvrir la valeur propre du témoignage personnel (qu'il suffise de signaler ici la renaissance de la prédication en Russie).

2) Il s'est opéré ensuite, au niveau des catégories de la pensée. Si nous employons des expressions occidentales, nous dirons que l'Eglise Orthodoxe est en train de découvrir le monde et ses structures naturelles. Les assomptions que l'Eglise d'Occident a faites au Moyen Age et n'a cessé de poursuivre depuis, commencent à se faire dans les Eglises Orthodoxes au niveau des mouvements de mission intérieure; certaines des distinc-

tions modernes (entre politique et religion, entre spirituel et temporel, naturel et surnaturel) sont en train de pénétrer insensiblement la vie orthodoxe par le biais des questions sociales et pédagogiques.

Ici encore, il est clair que l'affrontement avec le monde communiste a joué un rôle de purification pour les Eglises orthodoxes situées derrière le rideau de fer; des dissociations sont en train de se faire. L'Eglise russe est, on le sait, séparée de l'Etat et elle se réjouit d'être revenue à une période préconstantinienne.

Cette situation n'a d'ailleurs pas été sans répercussions en dehors même de la Russie : ce n'est sans doute pas par hasard que le P. Schmemann a pu critiquer l'histoire de Byzance et dire : « Le premier et le plus grand de ces échecs, celui qui empoisonne l'air que nous respirons, c'est que le grand rêve de la théocratie soit devenu nationaliste. »

Ces mises en question fondamentales, d'ampleur véritablement universelle par leur acuité même, ont commencé de provoquer une redécouverte de la misson au plan mondial. Sous le choc des pensées athées, en émulation spirituelle avec les catholiques et les protestants, les Orthodoxes ont mieux pris conscience de leurs propres richesses et par le fait même de leurs responsabilités dans le monde. Il est assez curieux de constater que de nombreux étudiants orthodoxes se donnent pour tâche *de rendre présente l'Orthodoxie au monde*. Il est non moins important de souligner que les Eglises Orthodoxes commencent à percevoir l'importance de l'action missionnaire : revues grecques, russes, s'intéressent de plus en plus à la place et au rayonnement de l'Orthodoxie dans le monde. Le patriarcat de Constantinople et son journal *Apostolos Andreas* depuis quelque temps tentent de susciter une prise de conscience missionnaire dans l'ensemble de l'Orthodoxie et il est significatif de voir avec quel vif intérêt est suivi l'essor de jeunes chrétientés orthodoxes, telles celles du Japon ou de l'Ouganda.

C'est ici, qu'il faut situer, à notre sens, la naissance et le développement des Orthodoxies occidentales. Nous désignons par là les Orthodoxies que l'on voit surgir comme spontanément dans tous les pays pour la simple raison que des générations nouvelles ignorent la langue de leurs pères et, insérées dans le monde occidental, ne se sentent pas attirées par les coutumes liturgiques propres au rite byzantin[20]. Et peut-être, comme le pensent certains, l'affrontement décisif avec le monde moderne se fera-t-il surtout chez les Orthodoxes occidentaux. Ainsi, M. L. ZANDER écrivait-il :

Mais l'Orthodoxie occidentale ne limite pas son influence au destin

20. Sur ce sujet voir aussi : *The Roman Rite in Orthodoxy*, par Chrysostomos H STRATMAN, Chicago, 1957.

des individus : elle touche aux problèmes de l'Église en général. Pendant toute son histoire, l'Église Orthodoxe a démontré sa force de résistance. Ell a su vaincre une multitude d'hérésies. Elle est restée immuable sous l'offensive de la renaissance païenne. Elle a vaincu spirituellement dans sa lutte avec les Turcs et avec les Tartares. Enfin, pendant le dernier quart de siècle, elle a montré son invincibilité en affrontant la persécution du communisme militant, sans égale avec l'histoire. Mais, maintenant, elle se trouve devant un nouveau danger : celui du « monde moderne ». Le concept du « monde moderne » est bien plus profond qu'on ne le pense en général. Ceci apparaît clairement quand on considère combien le « monde moderne » peut conserver sa vitalité et sa séduction, malgré la faillite de la plupart de ses aspects. Ni la « crise de la culture » ni même le « déclin de l'Occident » n'ont pu faire tourner en arrière la route de l'Histoire ni arrêter son flux. Le monde moderne prend les âmes bien plus par sa vitalité que par son contenu. N'entrons pas dans la discussion de ce problème difficile. Notons seulement que le danger que le monde moderne apporte à l'Église s'appelle « indifférence » et que ce danger est très grand. Ce fait est tout à fait évident pour ceux qui connaissent la vie de la jeunesse... La lutte contre ce danger suppose la connaissance de ce qu'est le monde moderne, non seulement dans ses éléments hostiles à la chrétienté, mais surtout dans ses données positives, par lesquelles il captive et dirige les consciences des contemporains. Cette connaissance ne peut s'acquérir d'une manière extérieure. Elle ne peut être que le résultat d'une expérience spirituelle. Mais qui possède cette expérience à un degré aussi grand que les hommes de l'Occident qui sont nés dans la civilisation moderne, ont été éduqués par elle, et sont désenchantés de ses résultats et néanmoins unis indissolublement à son destin ? Dans la lutte contre cette culture sécularisée qui caractérise le monde moderne (mais n'est pas son essence, car le monde moderne est plus profond et plus large que n'importe lequel de ses aspects), les Orthodoxes occidentaux seront toujours mieux armés que les orientaux. La vie, la pensée et la tradition européennes sont en effet leur réalité dont ils sont saturés, alors que celle-ci (étrangère et nouvelle pour eux) demeure désirable aux orientaux.

Aussi continue-t-il :

Tout ceci amène à dire que l'Orthodoxie occidentale est sûrement la meilleure « arme » qui soit pour combattre et même pour christianiser le monde moderne et que ses germes timides dépassent les limites de sa problématique et font partie de l'histoire et du destin de l'Église orthodoxe dans son ensemble [21].

Une chose, en tout cas, est certaine : le développement même de l'Orthodoxie occidentale ne peut pas ne pas poser des problèmes sérieux à une certaine conception de la tradition dans l'Orthodoxie. Il pose le problème de la mission dans toute son amplitude.

21. L. ZANDER, *L'Orthodoxie occidentale*, Paris, 1958, pp. 49-51.

On ne peut oublier enfin que c'est grâce à leur participation au mouvement œcuménique que les Orthodoxes ont retrouvé le sens de la mission qu'ils avaient dans le monde. Certes, cette participation est restée limitée, mais elle n'a pas été sans influencer, en particulier sur la jeunesse qui a ainsi découvert des dimensions plus universelles et a déjà commencé de triompher du nationalisme.

2° *La redécouverte de la tradition.*

Cette redécouverte de la mission a amené les théologiens orthodoxes à une redécouverte de leur tradition ou plus exactement de certains aspects de leurs traditions.

Plus en effet les Eglises orthodoxes veulent faire face au monde moderne, plus elles découvrent qu'elles doivent mieux connaître leurs propres traditions : de fait, c'est souvent à travers les travaux catholiques ou protestants que les Eglises Orthodoxes ont redécouvert leur visage. Il importe désormais que, profitant de ces travaux, des théologiens orthodoxes veuillent remettre en valeur les grandes traditions de leurs Eglises.

Si l'on se rappelle ce que nous avons dit sur la civilisation byzantine, on comprend que bien des théologiens aient fait retour à l'hellénisme chrétien.

Le P. Florovsky voit dans l'hellénisme chrétien une catégorie éternelle :

On ne pourrait dire que la théologie russe, dans son développement créateur, eût éprouvé assez complètement ni profondément en son sein les Pères et Byzance ? Il lui lui incombe encore de le faire. Elle doit passer par l'école sévère de l'hellénisme chrétien. L'hellénisme a pris pour ainsi dire un caractère perpétuel dans l'Église, il s'est incorporé au tissu même de celle-ci en tant que la *catégorie éternelle* de l'existence chrétienne. Il ne s'agit pas, certes, de l'hellénisme ethnique, ni de l'Hellade ou du Levant modernes, ni de ce philétisme grec attardé et illégitime. Il s'agit de l'antiquité chrétienne, de l'hellénisme dogmatique, celui de la liturgie, de l'icône. Dans la liturgie se trouve scellé à jamais ce style hellénique de la « piété des mystères » si bien qu'en un certain sens l'on ne peut pénétrer le rythme de la mystagogie liturgique sans passer par une sorte de « re-hellénisation » mystique. Se trouverait-il quelque insensé dans l'Église qui déciderait de « déshelléniser » les offices et de les transposer en un style plus « moderne » ? L'élément le plus ferme de la culture russe est l'icône. Ne serait-ce pas parce que l'expérience hellénique de l'iconographie avait été spirituellement assimilée par les maîtres russes et transformée avec une authentique intimité créatrice ? Aussi bien l'hellénisme dans l'Église n'est pas seulement une étape. Quand le théologien se met à croire que les « catégories grecques » sont dépassées, cela signifie simplement qu'il est sorti du rythme de la communion. La théologie ne peut être catholique que *dans l'hellénisme*. Or, ce dernier est ambigu. L'élément antichrétien prédominait dans l'esprit antique. Jusqu'à présent,

nombreux sont ceux qui se réfugient dans l'hellénisme précisément pour se dresser, lutter contre le christianisme (qu'il suffise de penser à Nietzsche). Mais l'hellénisme fut intégré dans l'Église : tel est le sens historique de la patristique. Cette « intégration de l'hellénisme » fut une impitoyable coupure dont le critère avait été la prédication évangélique, la manifestation historique du Verbe Incarné. L'hellénisme chrétien, transfiguré, est entièrement historique. La théologie patristique est toujours une « théologie des faits », elle nous remet en présence des événements, ceux de l'histoire sainte. Tous les errements, tous les tentations d'une hellénisation poussée, souvent réitérées au cours des âges, ne peuvent affaiblir l'importance de ce fait fondamental : la bonne nouvelle et la théologie chrétienne furent proférées et fixées dès le départ dans des catégories précisément helléniques. Patristique et catholicité, historicité et hellénisme sont les aspects conjugués d'une donnée unique et indivisible [22].

Le P. Schmemann écrit à son tour :

L'hellénisme chrétien des Pères grecs, l'hellénisme sacré de la liturgie et de l'icône, l'hellénisme des mystiques de l'Hésychiasme resteront toujours la source unique de notre inspiration, de notre croissance dans le Corps de l'Église. Il faut que nous revenions à cet Hellénisme, souvent oublié ou négligé par l'esprit orthodoxe, pour que l'Église puisse renaître et retrouver son éternelle jeunesse [23].

Cet hellénisme chrétien, si grand soit-il, est-il cependant identifiable à l'Orthodoxie, telle est la question que se posent en particulier les Orthodoxes occidentaux. Pour le service même de l'hellénisme, n'y aurait-il pas à s'interroger sur sa signification exacte ? Est-ce aussi, si nettement qu'on l'a dit, un *hellénisme* chrétien : n'est-il pas le résultat d'un pluralisme théologique et culturel beaucoup plus important qu'on ne le pense d'ordinaire: la liturgie, par exemple, n'est-elle pas marquée d'un hellénisme qui est surtout celui d'Antioche, en contact avec le monde syrien et donc sous une modalité sémitique.

Certains Orthodoxes se sont penchés sur ce problème.

Le P. Schmemann a dénoncé le nationalisme messianique, ce nationalisme que les Patriarches ont dénoncé au siècle passé comme l'hérésie du « Philétisme ». Mais comme il est dur d'y échapper totalement même lorsqu'on a vu le mal et qu'on le dénonce. « Chassez le naturel, il revient au galop. » Nous trouvons sous sa plume deux phrases où cette hellénisation qu'il condamne, et fait sortir par la grande porte, se glisse de nouveau par la porte de service : « Pour l'Église Orthodoxe, dit-il, *le fait central du passé qui domine tout son destin, c'est la période byzantine.* Le byzantinisme forme l'expression historique de l'Orthodoxie. Et ceci

22. Georges Florovsky, *Les voies de la théologie russe*, dans *Dieu Vivant*, 13, pp. 50-51.
23. A. Schmémann, *La Théocratie*..., p. 53.

s'applique aussi bien à sa théologie qu'à sa liturgie, à sa tradition canonique qu'à sa spiritualité [...]. L'hellénisme chrétien des Pères grecs, l'hellénisme sacré de la liturgie et de l'icône, l'hellénisme des mystiques de l'hésychasme resteront toujours la source unique de notre inspiration. » Nous préférons croire que si tous ces trésors énumérés sont vraiment des trésors de l'Orthodoxie comme telle, ce n'est pas par leur caractère spécifiquement hellénique, mais en vertu de leur caractère orthodoxe universel qui précède l'hellénisation byzantine. Nous préférons croire que ce qui domine le destin de l'orthodoxie, c'est le trésor œcuménique du témoignage des martyrs tant occidentaux qu'orientaux, celui de la théologie d'Irénée, d'Hippolyte, d'Athanase et de Cyrille aussi bien que celle des Cappadociens hellénisants, celui de toutes les liturgies romaine, gallicane, hiérosolymitaine, antiochienne et alexandrine, aussi bien que byzantine, toutes si étonnamment sœurs dans leur structure jusqu'au IX[e] siècle, de la tradition canonique communément acceptée dans toute l'Orthodoxie, qu'elle ait été élaborée en commun par des Occidentaux et des Orientaux aux conciles œcuméniques ou qu'elle soit née à Carthage, Gangres ou Ancyre pour être entérinée avec le temps comme discipline ecclésiastique universelle; de la poésie de saint Éphrem et des hymnographes de l'école ambrosienne aussi bien que des mélodies grecques; de la spiritualité de Scété, de l'Athos. Toutes les périodes de sa vie et non seulement la période byzantine, sont centrales pour l'Orthodoxie; tous les apports, d'Occident et d'Orient, et non seulement les apports helléniques lui sont précieux, voire indispensables, si l'on ne veut pas la mutiler et la rabougrir dans un nationalisme culturel aussi étriqué et pernicieux pour elle que le fut le nationalisme politique de l'Empire hellénisé[24].

Poser le problème en ces termes, c'est se demander si l'Orthodoxie ne vit pas généralement d'un unilatéralisme de la tradition : on parle constamment de la tradition byzantine, sans voir qu'elle n'est pas toute *la* tradition. L'hellénisme devient alors comme une catégorie normale de la pensée chrétienne, mais n'est-ce pas oublier toute la tradition latine, qui jusqu'au schisme, a été une tradition reconnue par les églises d'Orient aussi bien que par les églises d'Occident. C'est en insistant sur cet aspect que le P. Lialine a eu parfaitement raison de définir les églises Orthodoxes comme des églises où triomphe l'hellénisme chrétien et qui identifient *cette* tradition avec *la* Tradition[25].

Il est heureux que, dans ce retour à la tradition, cet appel à une critique se soit fait entendre : il est le gage qu'une saine critique, absolument indispensable, sera désormais de mise dans l'examen de ces questions. Un débat est, de nos jours, ouvert dans l'Orthodoxie, qu'il faudra suivre avec sympathie.

24. Archimandrite Alexis, *op. cit.*, p. 9.
25. Dom Clément Lialine, *L'Orthodoxie et le problème œcuménique*, dans *L'Église et les Églises* (éditions de Chevetogne), t. II, p. 147.

3° *Fidélité créatrice.*

La théologie orthodoxe se trouve donc devant une tâche nouvelle : répondre à l'appel qui lui est fait par sa situation contemporaine :

1) à entrer en dialogue avec les problèmes posés de nos jours à l'Eglise;

2) à vivre dans une fidélité profonde à la tradition.

C'est ainsi au problème même du développement que se trouve aujourd'hui affrontée l'Eglise Orthodoxe. C'est pour elle une situation neuve : elle doit manifester une *fidélité créatrice.* En est-elle capable ? Tout l'avenir de l'Orthodoxie tient dans cette question.

Le P. FLOROVSKY a une conscience particulièrement aiguë de cette tâche. Il écrit :

Le moment vient, et il est déjà venu, où le débat sur les âmes des hommes apparaît en grand jour. C'est le moment où toute question de connaissance et de vie doit en vérité avoir et recevoir sa réponse chrétienne, doit être intégrée dans la synthèse et dans la plénitude de la confession. C'est le moment où la théologie cesse d'être une « affaire privée », dont chacun est libre de s'occuper ou de se désintéresser, selon ses aptitudes, ses tendances, son humeur. En ce temps de tentation, de jugement, *la théologie redevient une chose publique, une mission universelle et catholique.* Il convient à tous de prendre les armes spirituelles. C'est déjà le moment où le silence théologique, l'embarras, l'incertitude, le manque d'articulation dans le témoignage équivalent à une trahison, à une fuite devant l'ennemi. Le silence peut jeter le trouble tout autant qu'une réponse hâtive ou indécise. Bien plus, à celui qui se tait, le mutisme peut être poison et chute, et il devient complice, comme si la foi était une chose fragile et point si sûre[26].

Il ajoute :

L'Orthodoxie est appelée à *témoigner.* Aujourd'hui plus que jamais l'Occident chrétien se tient devant des perspectives ouvertes, tel une question vivante adressée aussi au monde orthodoxe. C'est là tout le sens de ce que l'on appelle le mouvement œcuménique. La théologie orthodoxe est appelée à démontrer qu'on ne peut résoudre cette question œcuménique qu'en accomplissant l'Église, dans la plénitude de la tradition catholique, intacte et immaculée, mais renouvelée et toujours en croissance. Encore une fois, l'on ne peut *revenir* que par une crise. La voie de la restauration chrétienne est critique et non irénique. La vieille théologie « polémique » a perdu depuis longtemps toute relation interne avec la réalité. Elle n'était qu'une discipline d'école, et construite avec ces mêmes « manuels » occidentaux. La nouvelle théologie réfutatrice doit être formée par une *exégèse historiosophique* de la tragédie religieuse de l'Occident. Seule-

26. Georges FLOROVSKY, *op. cit.*, p. 58.

ment, il faut éprouver cette dernière, la faire sienne et en montrer le *catharsis* possible dans la plénitude de l'expérience ecclésiastique, dans celle de la tradition des Pères. Dans la nouvelle synthèse orthodoxe l'expérience séculaire de l'Occident doit être prise en considération et connue avec plus d'attention et de sympathie que notre théologie ne l'a fait jusqu'ici. Cela ne veut pas dire emprunter et adopter les doctrines romaines, faire du mimétisme romanisant. Je veux dire que *la pensée orthodoxe trouvera en tous cas une source d'inspiration créatrice plus adéquate dans les grands systèmes de la haute scolastique dans l'expérience des mystiques occidentaux et dans la théologie du catholicisme moderne*, que dans l'idéalisme allemand, dans la critique protestante des siècles précédent et présent ou même dans la « théologie dialectique » contemporaine. *La renaissance du monde orthodoxe est la condition nécessaire pour la solution du « problème œcuménique »*.

La *rencontre* avec l'Occident comporte aussi un autre aspect. Au Moyen Age, l'Occident avait engendré une tradition théologique d'une complexité et d'une tension considérables, de science, de culture, de rechreche, d'action et de controverses. Cette tradition se maintint dans une certaine mesure, même à l'époque des disputes et des antagonismes les plus violents de la Réforme. Cette solidarité de connaissance ne fut pas complètement perdue au temps de la libre pensée et des libertins. En un certain sens, la théologie occidentale est demeurée une jusqu'à nos jours, rassemblée par un sentiment de responsabilité mutuelle devant les infirmités et des erreurs analogues. Cette même tradition avait présidé à la naissance de la théologie russe, dans sa méthode et dans son contenu. Aussi s'agit-il d'y participer avec liberté, responsabilité, conscience, au grand jour, et non de l'abandonner. Le théologien orthodoxe ne doit ni n'ose se dégager de ce flot universel de recherches religieuses. Il arriva qu'après la chute de Byzance, seul l'Occident poursuivit le travail théologique. Ce dernier constitue par essence une question œcuménique, catholique, mais la solution n'en a été recherchée que dans le schisme. C'est là le paradoxe fondamental de l'histoire de la culture chrétienne. L'Occident œuvre, tandis que l'Orient se tait; ou encore, ce qui est pire, celui-ci répète les fins de phrase de celui-là sans les avoir passées au crible. La théologie orthodoxe dépend encore du support occidental dans son propre travail. Il emprunte à l'Occident ses sources, il lit les Pères et les Actes conciliaires dans des éditions occidentales, souvent *exempli gratia*, et il apprend les méthodes et la technique de l'utilisation des sources à l'école de l'Occident. Nous connaissons le passé de notre Église, surtout grâce aux efforts de nombreuses générations de savants occidentaux, en ce qui concerne tant les faits que leur interprétation. Que la conscience de l'Occident soit constamment attentive à la réalité ecclésiastique de l'histoire, qu'elle assume une attitude de responsable et attentive devant celle-ci, qu'elle ne cesse de réfléchir et de méditer sur les sources chrétiennes, cela est déjà important. La pensée occidentale continue à vivre dans ce passé, en compensant pour ainsi dire les infirmités de sa mémoire mystique par la vivacité des souvenirs qu'elle conserve. A ce monde, le théologien orthodoxe doit lui aussi apporter son témoignage, celui de la mémoire intime

de l'Église, pour le faire confluer avec la recherche historique. Seule cette mémoire interne de l'Église anime entièrement le silencieux témoignage des textes[27].

On le voit : il s'agit ici d'un véritable dialogue :

Devant la face de ce monde-là, la théologie doit-elle d'autant plus redevenir un témoignage ? Le système théologique ne peut être simplement un produit de l'érudition, ne peut naître uniquement de la réflexion philosophique. Il lui faut l'expérience de la prière, la concentration spirituelle, l'inquiétude pastorale. Dans la théologie, la bonne nouvelle, *kerygma*, doit être proclamée. La théologie doit parler à des êtres vivants, s'adresser à des cœurs vivants, pleins d'attention et d'amour, conscients de leur responsabilité directe pour l'âme de leur frère et surtout pour celle qui reste dans les ténèbres. Dans la connaissance, il y a en général et il doit y avoir un élément non plus dialectique, mais *dialogique*. Celui qui connaît, témoigne devant ceux qui connaissent avec lui de la vérité, il les appelle à s'incliner, à s'humilier devant celle-ci; aussi bien doit-il s'humilier lui-même. L'humilité surtout est nécessaire pour le théologien. On ne peut aujourd'hui résoudre les questions des âmes et des consciences dans le domaine pastoral et pédagogique quotidien, mais on ne peut non plus les écarter. Il faut répondre avec un système de pensée complet, par une confession théologique. Il faut éprouver en soi par une souffrance intime toute cette problématique de l'erreur volontaire et de l'ignorance non désirée. Le moment est venu où le refus de la connaissance théologique devient un péché mortel, le stigmate de la suffisance et du manque d'amour, celui de la pusillanimité et de la malignité[28].

Un Berdiaev pouvait de son côté écrire :

Elle (l'orthodoxie) doit sortir de son attitude de réserve et d'isolement, tenter d'actualiser sa richesse spirituelle. Seulement alors elle acquerra sa signification universelle. Riche d'une exceptionnelle signification spirituelle, en tant que forme la plus près du christianisme, l'Orthodoxie ne doit pas s'en orgueillir et nier la signification du christianisme occidental. Nous devons faire effort, au contraire, pour le connaître davantage et rester en relations avec lui car nous avons à beaucoup d'égards de nombreuses leçons à recevoir de lui[29].

L'Orthodoxie occidentale peut sans doute être un gage de cette ouverture au dialogue : elle assure le dépassement d'un certain orientalisme, considéré comme le propre de l'Orthodoxie, pour l'ouvrir à l'universalisme.

Nous avons médité plusieurs années sur cette mystérieuse transfiguration des paroles et des formules, écrit M. Zander, et nous sommes arri-

27. *Ibid.*, pp. 56-57.
28. *Ibid.*, p. 60.
29. N. Berdiaev, *Vérité de l'Orthodoxie*, dans *Le Messager* (supplément au périodique de l'Action chrétienne des Étudiants russes), III, 1958, pp. 4-13.

vés aux conclusions suivantes : toute formule devient une vérité vivante et active quand elle apporte une réponse à une question réelle. Prise hors de ce contexte, entendue de l'extérieur, elle n'est qu'un jugement logique, une sentence abstraite qui ne touche pas et qui ne pénètre pas dans la sphère spirituelle de l'auditeur. Par conséquent, si le contenu de la doctrine de la foi ne dépend que des formules justes et réside pour ainsi dire en elle-même, il faut chercher sa force et son pouvoir dans les présuppositions qui conditionnent son entendement. Ces présuppositions peuvent dépendre de la psychologie individuelle, sociale, confessionnelle, etc. [...]. Mais dans tous les cas, pour qu'un homme occidental reçoive la vérité orthodoxe, celle-ci doit lui être présentée de telle façon qu'elle soit une réponse à *son* problème et un remède à *sa* souffrance. Le message orthodoxe, pour pouvoir répondre à certaines questions urgentes et douloureuses, présuppose donc une connaissance de la problématique de la vie et de la pensée de l'Occident, et la coordination de celles-ci avec la théologie et la piété orthodoxes[30].

Cet affrontement cependant avec le monde occidental n'ira pas sans une recherche très sérieuse sur la tradition ecclésiologique, liturgique, spirituelle, patristique de l'Orient (déjà des recherches s'amorcent dans tous ces domaines : qu'il suffise de rappeler les efforts ecclésiologiques de J. Meyendorff, les recherches patristiques et byzantinologiques des théologiens grecs[31], les recherches de théologie spirituelle pour situer la valeur et la signification de l'hésychasme dans le cadre ecclésial, en communion d'effort avec toutes les recherches scientifiques occidentales) et, disons-le sans ambages, sans une recherche profondément critique; les Orthodoxes ont à retrouver et à réinventorier toute leur tradition : c'est là une tâche magnifique[32].

Mais cet effort lui-même de redécouverte de la tradition, sans un effort systématique proprement théologique beaucoup plus poussé, ne peut qu'avorter : nombreux sont de nos jours les jeunes théologiens orthodoxes qui mesurent l'importance d'une authentique théologie analytique (qui leur paraît d'ailleurs dans la tradition des Pères la plus authentique). Ils se rendent compte que la tâche de la théologie n'est pas simple-

30. L. Zander, op. cit., p. 29.

31. Nous reviendrons longuement sur les efforts actuels de la théologie grecque dans un prochain fascicule d'*Istina*.

32. Nous ne nions pas que l'Église orthodoxe puisse avoir une expérience traditionnelle qui lui demeure présente dans la liturgie. Nous savons combien nos frères Orthodoxes sont sensibles à la présence perpétuelle dans l'Église, particulièrement au moment où elle célèbre sa liturgie, du « mystère » du Christ, si on entend ce mot au sens paulinien, présence à laquelle les Pères ont été particulièrement sensibles. Pour les Orthodoxes comme pour nous cette expériences des Pères est normative. Nous souhaitons simplement que cette tradition vécue apparaisse davantage à la conscience et ne soit pas déformée par des valeurs moins sûres. Peut-être devrions-nous dire que, pour les Orthodoxes, la tradition s'est totalement concentrée dans la liturgie.

ment de présenter le donné de foi, tel un catéchisme, mais d'en permettre une possession intellectuelle vivante. Ils découvrent de plus en plus qu'il ne suffit pas de discréditer la philosophie pour encourager la théologie, mais que la théologie a elle-même besoin d'instruments rationnels jugés et en quelque sorte recrées d'après les critères mêmes de la foi. Ils découvrent aussi que le retour à une véritable tradition orthodoxe implique cette réflexion théologique, car il ne suffit pas de parler de retour aux Pères; il faut encore dire ce que signifie ce retour.

Et si de nos jours, il y a flottement dans l'adhésion aux Pères, cela provient d'un flottement sur la notion même de tradition. Il ne suffit pas davantage de s'accorder sur le rejet de la scolastique, jugée avec les armes de la critique kantienne, au nom d'une foi intuition, où l'élément intellectuel devient l'élément mystique, il faut encore, sous peine de voir tout cet effort se stériliser, justifier une telle position.

En bref, c'est d'une authentique théologie qu'a le plus besoin le monde orthodoxe d'aujourd'hui. Les besoins sont là d'ailleurs chaque jour plus impérieux : au nom d'une Orthodoxie dégagée de ses perspectives nationales et ouverte aux questions universelles, ne met-on pas de nos jours en cause l'autocéphalie elle-même des Eglise orthodoxes. Le professeur de Bucarest, Liviu STAN, l'un des meilleurs canonistes orthodoxes actuels, n'écrivait-il pas récemment :

> Bien qu'institution juridique-canonique de base, l'autocéphalie ne doit pas être considérée comme une forme essentielle d'organisation de l'Église, comme si sans elle l'Église Orthodoxe était inconcevable et que celle-ci ne puisse exister sans les autocéphalies qui se sont constituées à une certaine époque de l'histoire. L'Église, en effet, a des possibilités infinies de créer des nouvelles formes d'organisation et d'action en tenant compte du cadre naturel dans lequel elle est appelée à développer ses activités, en raison aussi de sa mission qui n'est pas liée à une période du temps ou à des formes qui apparaissent et disparaissent; elle peut donc adopter toute forme qui correspond à sa mission. En conséquence, il n'est pas exclu de voir adopter par l'Église une forme d'organisation si unifiée que toute unité autocéphalique disparaisse, sur toute l'étendue de l'Orthodoxie œcuménique [33].

Ainsi la confrontation avec le monde moderne en évolution et les besoins mêmes de l'unité orthodoxe ne cessent de poser aux Eglises orthodoxes des problèmes théologiques qu'elles ne peuvent plus esquiver. La tâche qui s'impose de nos jours à elles est donc une tâche de redécouverte de l'Orthodoxie pour témoigner devant le monde de cette fidélité créatrice capable

33. Voir J. GOIA, *Visites inter-orthodoxes dans les Balkans*, dans *Vers l'Unité chrétienne*, mai-juin 1958, p. 71.

d'apporter aux hommes des solutions neuves et cependant tout imprégnées de l'esprit des Pères.

Dans cette volonté de fidélité, les théologiens orthodoxes se séparent malheureusement en deux catégories. Les uns sont presque uniquement sensibles à la tradition ancienne, qu'ils répètent de leur mieux, sans se soucier d'un véritable dialogue avec l'esprit contemporain; ils restent en cela fidèles à l'Orthodoxie que nous avons décrite dans la première partie. Les autres, sensibles aux problèmes du monde moderne, ne semblent pas toujours suffisamment soucieux de sauvegarder toutes les valeurs que leur a léguées la tradition ancienne. Les premiers sont tentés d'isolationnisme, tant par rapport à l'Eglise catholique qu'à l'égard du mouvement œcuménique : ils souhaitent que l'Eglise reprenne conscience d'elle-même dans la pureté de son génie, mais ils oublient peut-être les conditions véritables de cette renaissance. Les seconds, dans leur hâte d'aborder les problèmes modernes et de trouver des solutions nouvelles, semblent à beaucoup des modernistes ou des protestants lors même qu'ils ne veulent que des transformations conformes à l'esprit orthodoxe.

Il nous semble, quant à nous, que, par-delà un modernisme qui serait négation de la foi orthodoxe ou un conservatisme infidèle à la véritable tradition, il y a place pour une fidélité créatrice, soucieuse de l'esprit des Pères, mais soucieuse aussi de porter son témoignage devant le monde au nom même du Christ. Une fidélité au passé, sans attitude critique à l'égard de certains aspects de ce passé, risque de compromettre la tradition : une ouverture au monde moderne sans enracinement dans la tradition risque de vider l'Eglise de sa substance propre et de l'annexer à ce qu'elle avait mission de convertir.

Les Eglises orthodoxes doivent retrouver une théologie créatrice et une volonté de témoignage devant le monde, si elles veulent que les mouvements qu'elles ont suscités dans le monde ne soient pas que des feux de paille sans influence réelle sur le devenir de ces Eglises. Elles retrouveront alors comme spontanément les problèmes catholiques : c'est en vivant de *l'intérieur* leurs propres problèmes que les Orthodoxes rejoindront leurs frères catholiques.

# L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine

*par*

UN MOINE DE L'EGLISE ORTHODOXE DE ROUMANIE

## III. — PERSPECTIVES PHILOCALIQUES *

ESSAYER de prolonger certaines d'entre les données précédentes vers des vues plus larges en même temps que plus nuancées, sera notre manière de conclure au seuil de perspectives invitant à une exploration nouvelle. Comme il ne peut s'agir d'entreprendre ici une telle exploration, il suffira peut-être d'en esquisser quelques directions éventuelles, quitte à courir le risque de devenir obscur à force de concision, ce dont nous nous excusons à l'avance. Nous garderons toujours notre position de témoin d'un redressement philocalique à l'intérieur de l'Eglise (ainsi que nous l'avons fait ressortir plus haut), bien qu'on ne puisse éviter d'interroger, précisément à ce titre, quelques études récentes concernant la spiritualité hésychaste et les problèmes qu'elle implique. Les points touchés gagneront à la fois en précision et en largeur à la suite d'une pareille confrontation.

1. — Si nous commençons par la question de l'*orthodoxie* de la tradition hésychaste, c'est que nous entendons prendre, pour une fois, le mot « orthodoxie » dans son sens fondamental plus large et plus profond que l'acception technique d' « authenticité doctrinale » qui en dérive. Celle-ci, d'ailleurs, ne fait généralement plus de doute aujourd'hui. On avait autrefois décrété insolites des aspects qui n'apparaissaient tels qu'en raison de la considération trop partielle, parce que trop locale, du fait spirituel, en premier lieu du fait spirituel chrétien. C'est seulement après que des formes spirituelles lointaines, voire même exotiques, fussent venues élargir l'esprit aussi bien que la matière de la recherche qu'une ancienne tradition appartenant à l'œcuménicité chrétienne a bénéficié d'une redécouverte toujours plus poussée de la part des contemporains : la connaissance de l'Eglise orientale, faute d'une intégrale conscience de soi parmi les chrétiens séparés, prend parfois des chemins étrangement longs.

* Voir le début de cet article et la *Note* qui précède, dans *Istina*, 1958, n° 3.

Mais, sa rectitude doctrinale mise à part, la Prière du cœur ne laisse pas de poser le problème de son orthodoxie proprement spirituelle, celle qui se définit comme « juste louange » et « droite glorification ». Entre le « πᾶσα πνοὴ αἰνέσατω τον κύριον » (Ps., 150, 5) et « καί ἐθεασάμεθα την δόξαν αὐτοῦ » (Is., 1, 14), entre la psalmodie et la contemplation (autant dire, ici, entre la méthode et la gnose), on suit le sentier « orthodoxe » de la tradition hésychaste. A ce point de vue, il est légitime, semble-t-il, de distinguer à son sujet la question implicite de sa valeur (se trouve-t-on devant une voie éminente, supérieure par principe aux autres chemins de la vie spirituelle ?), le problème de sa qualification (la vie hésychaste est-elle destinée à un petit nombre d'élus ?), celui, enfin, de sa spécificité (la Prière du cœur s'avère-t-elle tellement spécifique de l'Eglise d'Orient que son appropriation par l'esprit de la chrétienté occidentale serait impossible ?). Nous ne faisons ainsi que reprendre des questions éparses dans les études consacrées à la tradition spirituelle de l'Orient chrétien et qu'on ne saurait, d'ailleurs, éviter.

En effet, les tentatives faites pour apprécier la valeur de la spiritualité hésychaste oscillent d'ordinaire entre l'attribution d'une prédominance exclusive et la réduction à un niveau commun (une fois coupés les traits saillants : technique,-présupposés anthropologiques). Pourtant, on peut se demander si les perspectives ne se trouvent pas faussées dès le début par l'énoncé même du problème, fait sous cet angle. Ni la tradition hésychaste telle qu'elle nous est livrée par écrit, ni, à plus forte raison, la vie hésychaste dans l'Eglise ne peuvent susciter ou justifier la question d'une différence qualitative à discerner entre la Prière du cœur et l'univers, si varié et si unifié à la fois, de la sainteté que l'Eglise embrasse, et cela pour le simple motif que cette tradition est incluse dans cet univers et en provient. C'est déjà s'installer dans la position intenable d'un juge extérieur à l'une et à l'autre que de formuler la « supériorité » exclusive de l'hésychasme sur les autres formes de vie spirituelle; en fait, ce sont surtout les tenants des critères étrangers à la tradition chrétienne qui insistent sur ce point. Néanmoins, on ne doit pas chercher le correctif de cette attitude extrême dans une relativisation à tout prix de la prière hésychaste. Il faut reconnaître à celle-ci, ne fût-ce que par amour de l'objectivité, ses traits particuliers, voire son caractère « extraordinaire »; et, si nous ne nous trompons, ce caractère peut être saisi d'abord, précisément, dans sa normalité. De même que le cœur est l'organe le plus « normal », le plus intrinsèque, et le plus inévitable de la vie naturelle (et il y a dans ces mots offerts par la tradition hésychaste quelque chose de plus qu'une simple analogie), de même la Prière du cœur fait valoir le caractère normal de la vie contemplative, foncièrement gratuite sans doute, mais, depuis l'Incarnation, non moins foncièrement accessible. Disons donc, s'il faut toujours parler de

rapport, qu'il s'agit plutôt d'inhérence que de supériorité. Il est propre à la Prière de Jésus de pénétrer toute autre forme de vie active ou contemplative, quand elle s'y incarne, sans lui ôter son être ou sa finalité spécifique : une fois consommée par la grâce et l'effort de la liberté au plus profond du cœur, la sanctification du Nom est restituée à l'extérieur avec la spontanéité du souffle, et avec la même humilité.

C'est dire que la Prière du cœur correspond à la vocation implicite du baptisé, comme, d'ailleurs, les Pères anciens le font souvent savoir. Elle n'exige pas, par conséquent, de qualifications spéciales (c'était notre seconde question), car c'est elle qui s'adapte à tous les âges de la vie spirituelle. Il ne faut pas oublier, cependant, celui à qui elle revient d'une manière plus explicite, à un degré éminent et, on peut le dire en toute rigueur, aussi organiquement que sa respiration : le moine. Il la reçoit si l'on peut ainsi dire, avant tout comme la lumière essentielle de sa solitude, puisque celle-ci est la condition constitutive de la vie monastique et qu'aucun moine ne peut lui échapper. Les Pères du désert, brûlant du désir de l'*hésychia* intérieure et de l'*hésychia* physique, ne cessaient de conseiller la dure solitude de la *xénitéia*, la vie d'étranger dans sa cellule ou encore, à l'instar d'Abraham, arraché au milieu familial : la prière y fait mûrir le fruit paradoxal de l'*amérimnia*, l'absence de soucis, l'ananxiété. Saint Benoît ne la perd pas de vue non plus quand il envisage le *coenobium* comme une école de la solitude, perfection dernière du spirituel[1]. Dans l'Eglise Orthodoxe, enfin, aujourd'hui comme jadis, à la question adressée au novice au moment de sa consécration monastique : « Qu'est-tu venu chercher ici, frère ? », celui-ci répond : « La vie érémitique du monastère, mon révérend Père. » Et si le moine reste, en premier lieu, l'homme intérieur du cœur, il faut essayer de voir dans sa solitude aussi d'abord l'état noétique (et non nécessairement l'isolement physique), ce qu'on pourrait appeler, empruntant l'image grandiose mais non pas bizarre, malgré les apparences, d'Evagre : une nouvelle hauteur du *noûs* dont le ciel intérieur prend la couleur de saphir du Verbe contemplée par les Anciens d'Israël sur la montagne

1. « Deinde, secundum genus est anachoretarum, id est eremitarum, horum qui [...] bene instructi fraterna ex acie ad singularem pugnam eremi, securi jam sine consolatione alterius, solo manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum, Deo auxiliante, sufficiunt pugnare. » Et plus loin, la conclusion : « Caeterum ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum Patrum : quarum observatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis [...] Nec non et collationes Patrum, et instituta, et vita eorum; sed et Regula S. Patris nostri Basilii. » *Regula commentata*, P. L., 66, 245 A, B, et 929-930 A, B. On oublie trop facilement, en exaltant la vie disciplinée prônée par la Règle de saint Benoît et en l'opposant, en sourdine, au goût pour la solitude du monachisme oriental, les grands et vivaces Ordres d'ermites et de claustrés, issus de l'héritage bénédictin.

de la Révélation[2]. En effet, la Prière du cœur ou de l'esprit épouse la vocation eschatologique du moine, renouvelle son *noûs* et le conduit vers la haute joie de la Parousie. C'est en même temps qu'il reçoit les chapelets (en roumain : *métanii* — de *métanoia*, conversion du *noûs*) que le nouveau moine entend l'injonction qui lui est faite de prier, au premier instant qui suit sa seconde naissance : « Prends, frère N., le Glaive de l'Esprit qui est le Verbe de Dieu afin de prier sans arrêt, car tu dois avoir constamment le Nom du Seigneur Jésus-Christ dans l'esprit, dans le cœur et sur les lèvres en disant : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur. »

C'est de ce côté encore, selon toute vraisemblance, qu'il faudrait chercher la réponse à notre dernière question. Sans aucun doute, la Prière du cœur est aussi Orthodoxe, dans le sens spécial où ce mot désigne la chrétienté orientale. Elle fait un seul corps et un seul esprit avec sa structure spirituelle et on ne saurait guère la dissocier de la liturgie Orthodoxe ou de l'héritage des Pères orientaux. Mais est-ce nommer un obstacle ou, au contraire, la voie de la plénitude ? Le cadre traditionnel spécifique de la spiritualité hésychaste appartient tout aussi bien à l'Eglise romaine et il y est, d'ailleurs, l'objet d'un renouveau qui ne cesse de s'approfondir. Cependant, nous pensons surtout à la voie plus étroite, mais si ouverte, des ordres contemplatifs de l'Eglise catholique, des anciens ordres en tout premier lieu, dont la vocation silencieuse n'est pas sans relation avec la portée universelle de toute vraie vie spirituelle. A l'intérieur de ces milieux monastiques la Prière du cœur ne serait point étrangère et, une fois assumée avec le sérieux de leurs grandes traditions, elle-même enseignerait sa vérité à ceux qui s'y seraient engagés. Et ce n'est pas la moindre raison de l'espérer que de voir dans l'invocation hésychaste une autre voie de rencontre dans cette orthodoxie fondamentale de la prière qui reste (si l'on nous permet ce paradoxe) comme le résultat toujours préalable de l'unité de l'Eglise.

2. — Faut-il, dès lors, voir dans la tradition hésychaste une *tradition d'arcane* ? On ne saurait l'affirmer sans nuances; ce qui revient à dire qu'on ne saurait le nier sans nuances non plus. La nécessité de garder un équilibre délicat dans l'appréciation découle, en partie du moins, du fait que l'on a, depuis quelque temps, compliqué le problème par des interprétations ésotéristes variées. Nous ne croyons pas que celles-ci soient capables d'offrir une lumière authentique pour l'intelligence de la spiritualité hésychaste (tout en leur reconnaissant le mérite normal d'entretenir une fermentation générale d'idées), simplement parce qu'elles relèvent d'une autre source que cette dernière. Il faudrait donc laisser de côté les points de vue ainsi

2. Cf. Evagre, *Traité de l'Oraison*, 18, FRI, p. 62.

avancés et regarder plutôt, si possible de l'intérieur, *ab intra*, la situation concrète de l'hésychasme dans son contexte propre. Ce qui émerge alors, comme élément essentiel, est le fait qu'il est donné à l'intérieur de la Tradition de l'Eglise; non pas comme une autre tradition, mais en tant que tradition contenue dans la Tradition, de même que (pour utiliser une image exacte de Grégoire Palamas) « le cœur est le corps le plus intérieur au corps ». Ou encore, la Prière du cœur est la *voie* de la vie contemplative, le chemin toujours identique à lui-même et toujours nouveau à parcourir (ce qui présuppose la transmission, l'initiation, ou, de son meilleur nom, la bénédiction). En d'autres termes, l'extension de la structure formelle de la tradition sur le plan propre de la vie contemplative (témoignage de son caractère monacal prédominant dans l'Eglise orientale) confère à celle-ci la constance, la discrétion, la rigueur des *sources* même de vie spirituelle coulant dans l'Eglise et la distingue du cas particulier ou de la condition d'une « école mystique ». Et son accès sera, à la fois, normal et ouvert, ou difficile et dangereux, suivant que l'instant requis sera ou non venu. Il n'est pas rare, en effet, de rencontrer chez les Pères neptiques un avertissement concernant l'approche du mystère et l'injonction de s'y préparer : sous l'apparente répétition d'une norme généralement connue, ils annoncent discrètement l'entrée dans la partie « arcane » du texte considéré qu'il faudra interpréter en conséquence. Nous aimerions invoquer comme exemple le merveilleux *Traité de la prière*, de Callixte le Patriarche, dont le huitième chapitre proclame pour les choses qui vont suivre : « Que nul profane, que nul enfant encore à l'âge du lait ne touche à ces objets interdits avant le temps. Les Saints Pères ont dénoncé la folie de ceux qui cherchent les choses avant leur temps et tentent d'entrer dans le port de l'*apathéia* sans disposer des moyens voulus. Celui qui ne sait pas les lettres est incapable de déchiffrer une tablette[3]. »

Nous tenons ainsi les éléments de l'« arcane hésychaste » :

3. J. Gouillard, *op. cit.*, p. 297. Bien qu'il soit excusable, nous regrettons le peu de compréhension dont le traducteur français fait montre vis-à-vis de ce texte philocalique qu'il expédie en ces brèves paroles : « L'auteur cisèle plus ou moins adroitement des métaphores inégalement explicites à la gloire de la prière du cœur, de l' « énergie » transformante de l'Esprit, etc... (*sic*). » Or, ce petit traité, qui compte à peine quelque trois pages, balance, dans l'estime de certains hésychastes et, objectivement, dans l'ensemble de la tradition, les œuvres beaucoup plus vastes et plus connues. Il est bien rare, en effet, de trouver dans la littérature mystique universelle un texte aussi fin, aussi bien ordonné, dont chaque mot soit si rigoureusement significatif et dont le mouvement intérieur, dans un espace si court, procède avec plus d'équilibre et de force. Il suffit, à lui seul, à guider les pas vers l'intimité de la Prière du cœur. L'image qui l'ouvre est empruntée à une autre icône de l'Apocalypse (complémentaire de celle que nous avons rencontrée plus haut — n. 2 — chez Evagre) : le joueur de cithare, paradigme de l'orant, ayant le Nom de l'Agneau et de son Père inscrit sur le front. Cf. Apoc., 14, 1 sq.

finesse de la doctrine, transmission d'un lignage spirituel, discrétion (silence et discernement des esprits). Suffisant à la définir en propre à l'intérieur de l'universelle Tradition de l'Eglise, dont ils participent, ces mêmes traits refusent d'autre part toute identification forcée avec n'importe quelle « vérité ésotérique » constituée sur une base impersonnelle, partant d' « en-deçà ». Ajoutons donc la quatrième note distinctive : l'humilité (il ne s'agit pas, évidemment, d'une attitude psychologique, mais d'un état proprement métaphysique), signe de l'abandon du soi et de communion à la Personne absolue qui a voulu néanmoins dire : « Qui a semetipso loquitur gloriam propriam quaerit; qui autem quaerit gloriam ejus qui misit eum, hic verax est et injustitia in illo non est[4]. »

3. — Serait-ce mieux pénétrer l'être de la spiritualité hésychaste que la définir comme une *technique du retour à l'état paradisiaque* ? Nous voilà au centre du problème, tel du moins qu'il se pose au regard avide de saisir un point de différenciation spécifique et d'originalité non équivoque de la tradition chrétienne orientale. On le sait, et nous l'avons répété, c'est, en effet, par sa « méthode » que la Prière du cœur a d'abord frappé l'attention des chercheurs contemporains; et plus tard, à la faveur d'enquêtes successives, on n'a pas manqué de s'interroger sur certaines de ses connotations historiques et doctrinales menant plus loin, vers l'Extrême-Orient. En spécifiant par le « retour paradisiaque » l'énoncé de notre problème, nous avons justement voulu nommer, en toute franchise, le type de spiritualité auquel on rattache souvent l'hésychasme considéré sous l'angle de la méhode[5]. Mais à peine précisée de cette manière, la question initiale, on s'en rend compte, en fait affluer d'autres. Tâchons donc d'y mettre un peu d'ordre avant d'y toucher d'un geste très rapide. C'est par la « question orientale » de l'hésychasme que nous allons introduire le problème de la méthode, pour envisager finalement le schéma de la réintégration paradisiaque.

Ce n'est point le lieu de risquer ici la discussion, fort délicate, des communications, influences, emprunts historiques qui auraient rendu la méthode hésychaste dépendante d'un mo-

4. Io., 7, 18.

5. Cette formule, assez en vogue depuis quelque temps, offre à l'historien des religions un cadre généreux pour englober et interpréter les diverses expériences mystiques de l'humanité en fonction du désir, appuyé sur une technique à vastes correspondances symboliques, de la restitution d'un état intégral de l'être. Comme on s'en rend compte sans difficulté, c'est une vérité chrétienne « redécouverte » à l'état sauvage, dans les techniques chamaniques aussi bien que dans les autres spiritualités orientales plus élaborées (d'ailleurs, ses premiers adeptes l'ont, en toute conscience, puisée à des sources chrétiennes récentes, voire Orthodoxes). A mieux dire, c'est une vérité chrétienne mythologisée, arrêtée partant à mi-chemin de son sens et de sa force originels, cherchant auprès des symboles une consistance nouvelle, en se laissant incorporer par eux au lieu de les assumer.

dèle originel extrême-oriental, en l'occurrence, sans doute, le *yoga* hindou. Les points de repère suffisamment visibles pour soutenir l'investigation et retracer la route de l'éventuelle infusion doctrinale font défaut de façon si frappante qu'on peut se demander si la question historique elle-même comme telle n'est pas foncièrement dépassée, son contenu se trouvant consommé par voie d'absorption radicale et de restitution nouvelle. En d'autres termes, tout en retenant l'hypothèse d'une relation probable entre l'hésychasme et le yoga hindou, nous nous demandons si le fait ne prend pas place en quelque sorte « en dehors » de l'histoire, c'est-à-dire au niveau d'une assimilation très initiale (s'il nous est permis de nous exprimer ainsi) à l'intérieur du christianisme oriental de cadres spirituels où les moyens techniques se trouvaient déjà inscrits. L'Eglise Ortrodoxe, ne l'oublions pas, récapitule la chrétienté orientale et ses traditions; elle a intégré et sédimenté, à ce titre, des formes et des valeurs orientales qui ne sont plus, désormais, hétérogènes au christianisme (à moins qu'on ne réduise celui-ci en l'identifiant à une seule structure, locale et exclusive). Il nous semble, d'ailleurs, opportun de rappeler la pluralité géographique et spirituelle que recouvre le mot « Orient » : traditions, visages, mentalités très divers (malgré certaines aires d'unité sous-jacente) et différenciés selon leur esprit et leur destin respectifs. On ne saurait guère assimiler l'Orient méditerranéen à l'Inde, ni l'Iran à la Mongolie ou à la Chine. L'Orient qui, dès les premiers moments, s'assimila, dans des proportions variées, le christianisme équivaut à peu près, nous l'avons vu, à l'aire prophétique de l'Ancien Testament qui était vouée au Nouveau. On peut dès lors librement supposer (mais cela reste, pour le moment, une simple supposition) que l'élément, plus oriental encore, de la méthode psycho-physiologique a pu être reçu et incorporé par l'hésychasme selon son génie propre à travers les ermites égyptiens et syriaques des grands déserts. Si les osmoses spirituelles toujours actives en Orient (à l'intérieur de chaque Orient, devrait-on dire) rendent pareille hypothèse plausible jusqu'à un certain point, il n'en reste pas moins qu'alors même il ne s'agirait pas d'intrusion tardive, mais d'un trait intrinsèque d'une des structures spirituelles concrètes assumées par l'Eglise. Il serait plus arbitraire encore de séparer ces traits et de les opposer à l'ensemble de la tradition ecclésiale que de vouloir, par exemple, isoler la part du sûfi Ibn Abbad de Ronda dans la mystique des nuits obscures telle qu'elle fut formulée par saint Jean de la Croix.

Il est dès lors normal et même nécessaire de situer la même question dans un autre contexte. Si l'enquête strictement historique s'avère plus ou moins sans objet propre, il nous reste l'exploration, encore plus féconde, des structures respectives telles qu'elles sont effectivement données et « vécues ». Chapitre de mystique comparée, si l'on veut, mais où la pre-

mière chose à éviter sera, précisément, la comparaison purement formelle et extérieure. Puisque, en dernière instance, la technique nous y est offerte en corrélation avec une vision métaphysique à laquelle elle emprunte son intelligilité théorique (même si elle réagit sur elle à son tour, ce qui ajoute à notre intérêt en rendant la théorie plus riche encore en contenu expérimental), ce seront plutôt les racines et l'esprit de cette dernière qu'il faudra saisir en premier lieu, afin de distinguer nettement entre les similitudes externes poussées parfois jusqu'au seuil de l'identité, et conjurer ainsi le sophisme simple de l'*hysteron proteron*. Entreprise sans doute difficile, car la connaissance requise relève d'une connaturalité approfondie avec chacune des doctrines en question, et aussi parce que le travail objectif de recherche s'opère sur le terrain très mouvant des images, symboles, correspondances, qui n'ont pas atteint à la fixité, autrement maniables, des concepts élaborés *per viam abstractionis*. Une première étape, nous semble-t-il, devra dès lors dégager, toujours en fonction du centre métaphysique de référence, l'appareil figuratif qui soutient des applications symétriques, disons les paradigmes proposés par le yoga et par l'hésychasme. Nous pensons que la différence qualitative — de sens et de structure — entre les images clés ayant cours dans les deux traditions, ne saurait tarder d'apparaître, fermant d'emblée le chemin conduisant à l'affirmation de leur équivalence. C'est naturellement de l'hésychasme d'abord que nous aimerions seulement mentionner ici (laissant de côté pour le moment sa « théologie » soupçonnée par certains d'être une simple conceptualisation *ad hoc*) les racines foncièrement bibliques dont les « types » (le corps-temple, la relation cœur-souffle-esprit, les modèles vivants comme Elie) émergent, à l'exclusion de toute source « naturelle » qui n'aurait pas déjà été assumée par la tradition scripturaire et reçue plus tard à travers elle[6]. Et si le Logos incarné demeure le centre de convergence et d'intelligibilité des Ecritures aussi bien que de l'Eglise, il n'en sera pas autrement pour la voie de la Prière du cœur dont il constitue le centre perpétuel de référence, qu'il s'agisse de son schéma méthodique ou de sa visée spirituelle.

6. Au moment où de surprenantes découvertes archéologiques viennent nous rappeler le caractère « incarné » de la vérité biblique profondément enracinée dans la substance de l'histoire et mettre en lumière par-delà l'implacable couche grecque, le substrat sémitique (débordant souvent l'aire du judaïsme proprement dit), ce que nous disons de l'horizon biblique concret des premières vagues de l'*hésychia* ne risque plus de paraître déplacé. Précisons également le sens du terme « image « (images-clés) employé dans ce contexte : il ne cache pas un mode inférieur de connaissance (pour ne pas être conceptuelle) et ne relève pas non plus du genre « archétype » : il s'agit d'exemples « vécus » et de points de repère pour l'itinéraire spirituel fournis par l'Ecriture Sainte et dont nous venons de nommer quelques-uns. (Notons comment le niveau anthropologique est primordial ici, et non le cosmique, à la différence des spiritualités de l'immanence où le premier se résorbe dans le second ou, du moins, n'en est pas suffisamment différencié.)

considérer d'un œil différent les questions qui vont suivre risquerait de devenir impropre et inconcluant, puisque la Philocalie, de par son esprit et sa lettre, nous oblige à les aborder dans ce cadre.

Malgré cela, on s'en rend compte sans difficulté, c'est généralement en dehors de sa condition philocalique que la discussion de la méthode hésychaste est menée. En raison des analogies formelles, il s'avère presque inévitable que la tradition spirituelle orthodoxe soit jugée, dans les études qui lui sont consacrées, selon le modèle des spiritualités allogènes où la technique est, sans aucun doute, le secret de la réussite mystique. La mise au point orthodoxe elle-même, là où elle est faite, réagit soit en dissociant l'invocation proprement dite et la méthode, soit par un recours approprié à la psychologie moderne des profondeurs afin de dresser, d'une manière souvent très personnelle, une justification de la méthode hésychaste assez différente de celle que propose la tradition. C'est que l'incontestable déclin de la tradition vivante — que nous avons vu se manifester vers la fin du XIX' siècle russe et roumain — d'un côté et, de l'autre, la prestigieuse influence doctrinale de la théologie occidentale — à laquelle le commentateur de la Philocalie roumaine faisait aussi allusion plus haut — ont insensiblement contribué à déplacer la question de l'hésychasme (sinon l'hésychasme tout court) du plan ecclésial à celui de la tentative individuelle d'interprétation. Or, si nous insistons sur la nécessité de l'intégrité ecclésiale de la spiritualité hésychaste, c'est simplement parce qu'elle est fondamentale : c'est seulement à l'intérieur de l'ample équilibre de l'Eglise et suivant son rythme ascétique, liturgique, sacramentel, que les apparentes contradictions s'harmonisent, que le sens et l'articulation proprement théologique de la Prière du cœur prennent relief, bien plus, que l'enrichissement successif, ou pour mieux dire, l'explicitation de la doctrine et de la pratique laisse entrevoir sa rigoureuse dépendance et l'organicité spirituelle de l'Eglise. C'est d'ailleurs la situation même de la tradition philocalique, force nous est de le répéter et la voie qu'elle invite à suivre afin d'éviter « a semetipso loqui ».

Il y a, certes, un problème particulier de la méthode dans la vie spirituelle. Essayons de l'esquisser brièvement pour mieux situer ensuite la méthode hésychaste à la place qui lui revient.

Au premier degré de l'échelle, il y a le sens générique de la « technique » en tant qu'auxiliaire : disposition adéquate du milieu (le corps lui-même en étant un) en vue d'un conditionnement propice à la prière. Les maîtres spirituels d'Occident ont également décrit cette participation ordonnée du corps, du psychisme et du mental dans l'acte spirituel, participation qui, pour compléter un schéma opératif assez défini, n'en reste pas moins l'expression spontanée, normale et libre, d'un « instinct »

commun orientant le geste spirituel vers un optimum selon les nécessités objectives et subjectives. La méthode n'est amorcée là qu'à son niveau préparatoire; elle ne trahit pas encore sa portée et ses aspirations ultimes; elle ne se transmue pas en technique. Cette dernière, dans tout son épanouissement, c'est à l'Orient, notamment à l'Inde, qu'il faut aller, en toute vérité, la demander.

Mais il faut aussitôt remarquer que, comme nous le disions plus haut en passant, la technique devient ici le secret intime de la réussite spirituelle. Puisque ce n'est pas une discussion critique sur ce point que nous poursuivons maintenant, nous dirons simplement que, pour la tradition métaphysique de l'Inde, « méthode » et « vérité » coïncident, ce que présuppose l'efficacité intrinsèque et infaillible du premier terme, fondée sur le caractère à la fois « concret » et impersonnel du second. Ou inversement : nous laissons de côté la question principielle d'une antériorité de la voie « ascendante » (projection et conceptualisation ultérieure d'une situation originellement empirique) ou « descendante » (ensemble technique déduit analogiquement de la tradition « théorique ») pour retenir, dans cette interdépendance serrée, la « vérité » métaphysique dont elle témoigne. Cette vérité se manifeste à tous les niveaux en tant qu'étant l' « Absolu », réalisé comme tel à travers les démarches d'une ontologie apophatique qui, tout en le laissant insuffisamment discriminé d'avec les états immanents de l'esprit, corrige jusqu'à un certain point sa raideur parménidienne et le rend expérimentable. C'est là un fait décisif pour une recherche métaphysique qui — à son honneur — ne saurait se contenter d'une saisie purement conceptuelle de la réalité, et qui — à sa défaveur, — ignore la foi comme mystère et connaissance, la reléguant au plan d'un état psychologique. Sans une « méthode » qui soit le revers inséparable de la vérité, cette dernière risquerait de finir dans l'irréel et la connaissance n'atteindrait jamais à sa dignité libératrice : ~~vue~~ sous cet angle, la technique spirituelle n'a presque plus besoin d'être « vraie »( par rapport à un Transcendant vers lequel elle mènerait), à condition d'être exacte, réalisatrice, efficace, — conçue, en un mot, sous le signe d'une préalable et sous-jacente identité métaphysique avec l'Absolu par elle explicité[7]. La pra-

7. Nous dressons ce tableau à grands traits, sans trop simplifier pour autant. Certes, nous n'oublions pas combien l'Inde comprend aussi d'autres voies spirituelles, celle de la dévotion, par exemple, ou d'une « gnose » plus ou moins pure. Cependant, on ne saurait nier à cette intime unité entre la connaissance et la technique (dont l'*expérience* spirituelle se compose ici) son caractère représentatif de l'attitude métaphysique de l'Inde. En fait, le recours à une technique appropriée n'est jamais totalement et principiellement absente de l'effort spirituel hindou un peu plus élevé; et même les doctrines qui ont débuté avec toutes les libertés de l' « hétérodoxie » ont fini par se soumettre à une tradition « pratique » redevenue la source majeure de

tique de la Prière du cœur relève-t-elle d'une même situation spirituelle ?

Sans l'approfondir, — et avant de l'accepter ou de le rejeter, — nous aimerions signaler un trait qu'on perd souvent de vue devant les similitudes immédiates constatées entre l'hésychasme et le yoga (en toute justice, il s'agit d'une distinction bien difficile à exprimer). Constituée incontestablement selon un mode plus précis et plus exigeant que la technique inchoative, la méthode de prière hésychaste, loin de s'enfermer sur soi, — repliée sur les puissances rythmiques de la nature qu'elle s'ingénierait à équilibrer et à maitriser, — demeure structurellement un geste ouvert sur le mystère de la Personne, plus exactement : d'une Personne reconnue comme le Principe nouveau de la vie et de l'agir de l'esprit. C'est pour cela que, examinée de plus près, on ne saurait lui attribuer les élaborations minutieuses, les systématisations à outrance qui caractérisent une « mentalité » technique[8] : la spiritualité hésychaste reste constamment centrée sur une Vérité *libre*, inconditionnée, qui dépasse essentiellement l'homme, afin de lui permettre de grandir sans fin en elle. Dans cette perspective, la méthode spirituelle apparait seulement *après* que la Vérité se soit révélée, qu'elle ait ouvert, elle-même, sa voie. C'est dire que la « technique » hésychaste trouve son fondement direct dans l'Incarnation et le nouveau régime métaphysique que celle-ci institue : « Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos[9]. »

Il convient peut-être d'insister quelque peu sur ce point. Si la pratique de la Prière du cœur dépasse substantiellement le stade général d'une méthode préparatoire, sans s'installer toutefois dans la perspective des techniques spirituelles de l'immanence, quelle est, alors, sa situation exacte ? Celle que déterminent deux incidences de l'Incarnation mises particulièrement en relief par la tradition mystique de l'Orient chré-

leur achèvement spirituel. (Nous pensons au boudhisme d'observance indo-tibétaine, si l'on peut ainsi dire, le Mahayana des Himalayas, complètement orienté, chose significative, vers les Tantras, sagesse spécifique de la Kaliyuga.)

8. Il faut formuler de sérieuses réserves au sujet des systématisations entreprises par Mgr A. Bloom (cf. *Contemplation et ascèse : contribution Orthodoxe*, dans *Études Carmélitaines, Technique et Contemplation*, 1949, et : *L'hésychasme... yoga chrétien?* dans *Yoga, science de l'homme intégral, Cahiers du Sud*, 1953), auxquelles il serait difficile d'assigner une base non équivoque dans la tradition chrétienne-orientale. Aucun texte traditionnel, à notre connaissance, ne s'est proposé de déterminer de façon minutieuse et fixe les centres, les plexus, les types techniques qui achèveraient l'image d'un « yoga chrétien » : s'il est toujours permis d'essayer une pareille théorétisation, celle-ci n'en reste pas moins, dans l'occurrence, une honorable tentative personnelle. Au lieu de définir l'hésychasme comme un yoga chrétien (certaines études prennent déjà cela pour un principe établi), nous serions enclins de voir dans l'oraison hésychaste l'opposé polaire, l'opposé chrétien du yoga.

9. 1 Jo., 4, 10.

tien : le rapport nature-grâce et l'assomption concrète du cosmos créé. On a souvent souligné, ces derniers temps, l'unité antinomique et la complémentarité que la théologie et l'expérience spirituelle Orthodoxes font valoir entre la nature et la grâce sans enlever, cela va de soi, à cette dernière ni sa gratuité, ni sa liberté foncières[10]. Bien au contraire, la discontinuité des ontologies en présence (grâce incréée — nature créée) rend encore plus sensible le mystère de la liberté qui s'y joue, et la *correspondance* au surnaturel inscrite dans l'être humain concret (corps et âme) permet à la liberté de celui-ci de prendre la forme ordonnée et spécifique de la « méthode » (il convient d'évoquer ici le sens, toujours originel, du mot μεθ'ὁδος = chemin avec) alors qu'il donne sa réponse synergique à la grâce. La théologie contemplative des Pères de la grande tradition, constamment nourrie de ces certitudes, livre sans trop de difficulté la base et le sens métaphysiques de la méthode hésychaste : la déification de l'être créé est l'œuvre exclusive de la grâce déifiante; la nature traverse nécessairement la « mort mystique » afin de revêtir la transformation passive aboutissant à « une seule énergie — œuvre en Dieu et dans les déifiés[11] »; en un mot, le sujet humain créé cesse d'être la source du nouveau processus déifiant opéré par Dieu seul, — mais il n'est pas annulé en tant que structure réceptive et aspiration infinie, en tant que siège d'une réponse consciente et d'un amour[12]. (Notons, en passant, que la « conscience du surnaturel », chère à saint Syméon, y figure aussi, composante normale impliquée par le côté d'anticipation eschatologique de la contemplation unitive.) Il ne sera pas illégitime d'envisager la contemplation surnaturelle comme « conforme » à la nature (bien que non produite, d'aucune façon, par elle), vérité de prédilection des Pères Orientaux qu'ils savent admirablement lire dans le mystère originel de l'image et de la ressemblance divine. Selon cette perspective, où il n'y a place ni pour l'immanentisme ni pour le naturalisme, il devient dif-

10. Bibliographie récente, mais non exhaustive : M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1932-1933; id., *L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle*, dans *Irénikon*, 1939; Id., *La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'Orthodoxie gréco-orientale*, dans *Œcumenica*, 1939; M. J. Congar, *La déification dans la tradition de l'Orient chrétien*, dans *La Vie Spirituelle* (Supp.), 1935; J. Pégon, *Centuries sur la Charité de saint Maxime le Confesseur* (introduction et traduction), Paris, 1945; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944; I. Hausherr, *Philautie*, *O.C.A.*, Rome, 1952; J. Gaith, *La conception de la liberté chez saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1953; Dom Olivier Rousseau, *Incarnation et anthropologie en Orient et Occident*, dans *Irénikon*, 1953; il faudrait ajouter certaines études de E. von Ivanka, du P. I.-H. Dalmais et, bien sûr, l'ensemble de la recherche ample et féconde du P. H. de Lubac.

11. Cf. Maxime le Confesseur, *Opuscula theologica et polemica*. P. G., 91, 33.

12. Cf. Grégoire de Nysse, P. G., 44, 404 sq.

ficile, sous peine de porter atteinte à l'intégrité du mode théandrique de la vie spirituelle, de décréter un conflit absolu, une incompossibilité foncière et surtout une exclusion réciproque entre méthode et recherche confiante de Dieu[13]. C'est, au contraire, le long d'un itinéraire accompli en humilité et prière que la méthode spirituelle devient le *signe* de l'ontologie nouvelle où la correspondance entre nature et grâce s'explicite sous l'action de cette dernière, correspondance inscrite jusque dans la corporéité de l'être qui n'est pas divergente de l'image divine[14]. Signe relatif, sans doute, et transitoire, comme tout

13. C'est l'une des principales thèses de l'étude de M. Louis Gardet, *La mention du Nom divin dans la mystique musulmane*, dans *Revue Thomiste*, 1952 (pp. 642-679) et 1953 (pp. 197-216), où la méthode d'oraison hésychaste est également considérée à côté du yoga hindou et de la technique musulmane du dhikr. On ne saurait contester la légitimité d'un discernement toujours extrêmement utile entre les états spirituels entraînés par l'usage d'une technique et ceux qui lui échappent foncièrement pour être le don gratuit du Dieu Vivant : bien plus que d'une distinction phénoménologique, c'est d'une discrimination entre deux mondes, entre deux économies de l'esprit comme nous le suggérions plus haut, qu'il s'agit. Nous aurions pourtant aimé voir le même discernement poussé un peu plus loin au sujet de l'hésychasme : l'on ne saurait nous en faire grief. L'étude de M. Gardet (que nous rencontrerons plusieurs fois dans la suite) s'établit à son égard sur une base trop étroite (ce qui semble d'ailleurs inévitable), réduite à deux ou trois textes anciens et quelques récents essais de caractère général. Or, la visée très haute de l'article eût réclamé une part beaucoup plus large faite aux textes et aux réalités de la vie hésychaste afin d'atteindre, dans la délicate obligation d'y porter son jugement, plus loin que les perspectives ouvertes par la mystique naturelle ne le permettent. Mais, il est vrai, la raison d'être de l'étude mentionnée était précisément d'explorer, d'encadrer et d'interpréter quelques spiritualités étrangères, dans le contexte décrit par la notion de « mystique naturelle » (telle qu'elle fut définie, on le sait, par l'étude de M. Maritain, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, publiée dans *Études Carmélitaines*, II, 1938, reprise dans *Quatre essais sur l'esprit...*, devenue base doctrinale pour toute une ligne de recherche dans la mystique comparée). On pourrait aussi bien s'interroger sur le sens de cette formule dont l'utilité et la maniabilité ne sauraient cacher bien longtemps, nous semble-t-il, une certaine équivoque intrinsèque (pourquoi nommer toujours « mystique » un comportement se situant au bout de la voie naturelle ? et s'il recèle, néanmoins, une valeur spirituelle, directe ou indirecte, l'explication livrée en termes de philosophie naturelle ne la laisse-t-elle pas au-dehors ?), mais cela dépasserait le cadre de ces lignes. Qu'il nous soit, malgré tout, permis d'observer, une fois placé dans un certain milieu, comment le fait de réduire les expériences spirituelles de l'Inde à « l'intellection supra- ou para-conceptuelle » aboutissant au « pur acte d'exister » outre qu'il conduit à bâtir un schéma philosophique trop statique par rapport aux réalités considérées, n'entame pas le problème lui-même d'une façon assez radicale : la stricte expérience « naturelle » ne manque jamais d'être convergente à un sens « religieux » riche et complexe qu'il s'agit de situer par rapport à l'économie de Dieu. Le problème (pour ne pas dire le mystère) essentiellement spirituel nous semble excéder ici l'interprétation philosophique fournie.

14. En effet, nous dirions volontiers que la synergie, ou plutôt la manière de la comprendre et la portée qu'on lui assigne, fut pour une grande part dans les différences enregistrées sur ce point entre l'Orient et l'Occident chrétiens. D'autant plus qu'il ne s'agit pas d'une spéculation théologique désincarnée, mais d'un mode spirituel entré depuis longtemps dans la structure

ce qui tend à consommer la part de la liberté créée dans le mystère final de l'union; rigoureux, pourtant, sur son plan propre et vu *ab intra*, comme tout langage et geste symbolique institué sous la motion de l'Esprit.

Devons-nous essayer d'identifier, à notre tour, la raison principielle du refus théologique de la spiritualité hésychaste, souvent exprimé par les chercheurs occidentaux ? Elle nous semble — *salvo meliori judicio* — constituée d'un côté par la disjonction, d'origine augustinienne, entre l'ordre du salut et l'ordre du monde et, de l'autre, par une tradition mystique accentuant le pur vouloir, le moralisme surnaturel, l'union de volonté, là où les Pères Orientaux (sans qu'il y eût, pour autant, divergence essentielle), auraient vu plutôt un sens métaphysique s'amplifiant dans la création et l'éternité. En effet, — c'est la seconde incidence que nous avons nommée, — puisque l'ordre du salut n'est pas séparé (bien que distinct) de l'ordre du monde pour la tradition chrétienne orientale, la prière contemplative traverse, normalement, les niveaux des valeurs et des correspondances spirituelles que l'homme, macrocosme par l'image divine (et non seulement microcosme par nature) éveille, embrasse et restitue suivant le rythme de l'oraison. Les éléments de cette assomption du monde, signifiée par la technique, il les reçoit et les tient non plus de la nature concrète de la vie et de l'agir de deux humanités. Nous en indiquons rapidement quelques connotations :

*a*) L'Orient chrétien aime contempler dans la créature — jusqu'à la plus matérielle, mais surtout dans l'homme — le mystère du Temple (mystère eschatologique révélé par l'Incarnation, cf. Apoc., 21, 3 et l'ensemble des deux derniers chapitres), c'est-à-dire sa valeur de présence et de réceptacle de l'inhabitation divine à laquelle elle s'ouvre dans l'amour et l'obéissance. La vie spirituelle, partant, n'est pas seulement « divine », mais aussi « incarnée ».

*b*) A mesure que l'Occident poussait à sa limite la doctrine augustinienne de la grâce en postulant que, le salut une fois accompli, l'homme n'ait plus qu'à coïncider avec lui par la foi (nous venons de nommer le grand principe de la Réforme), on perdait inévitablement de vue combien l'Incarnation avait institué un ordre objectif nouveau, embrassant également l'homme et le cosmos, et on abandonnait ceux-ci à la réflexion et à l'instrumentation des sciences nouvelles; tandis que le mouvement contraire, issu de l'Église, tâchait de rétablir l'équilibre synergique en accentuant la part de la *volonté* humaine, inaugurant ainsi une nouvelle action religieuse dans le monde. Néanmoins, la distance s'accentuait d'avec le sens plus « métaphysique » de la synergie, toujours présent dans la spiritualité chrétienne orientale.

*c*) Dès lors, il est normal que même les *méthodes* de vie contemplative formulées dans cette ambiance en Occident, aient fait une place minime à la signification mystique directe, si l'on peut ainsi dire, du corps (le dualisme cartésien viendra, d'ailleurs, très tôt sceller la méfiance envers le corps, inhérente à l'augustinisme) et fait commencer leur effort méthodique au niveau de l'imagination et de la volonté (cf. la méthode d'oraison jaculatoire du franciscain Harphius). Les *Exercices* de saint Ignace demeurent cependant la somme pratique la plus proche de la voie hésychaste (saint Nicodème l'Hagiorite l'avait peut-être remarqué le premier ainsi que nous le disions plus haut), ce qui sans doute est dû aussi à leur caractère d'expérience concrète vécue par le fondateur et proposée comme chemin apte à conduire l'aspirant vers les mêmes *états* de grâce.

(ou de son insertion existentielle en elle), mais de la Personne du Logos incarné et de son économie universelle (cf. plus haut les pages consacrées à saint Maxime le Confesseur). Cela rend la technique hésychaste et le processus de son actuation personnelle directement dépendants d'un sens christique contemplé et intégré à travers une image proposée par le mystère du salut[15]. Et, — ne l'oublions jamais, — la profonde tradition liturgique de l'Orthodoxie offre sans cesse et immédiatement le modèle suprême de l'élévation suprême de la créature en Dieu, aussi bien que le cadre spirituel enveloppant où la méthode hésychaste se situe et la lumière dont ses symboles se nourrissent.

Deux précisions nous restent à apporter. La première, au sujet de la conceptualisation éventuelle à laquelle l'expérience spirituelle « neutre » (c'est-à-dire « naturelle », spontanée ou empruntée ailleurs) de la Prière du cœur aurait été soumise dans le milieu chrétien afin de revêtir une modalité plus conforme aux exigences doctrinales de celui-ci[16]. Nous nous demandons, une fois de plus, si la question soulevée de cette manière se justifie autrement que par la pure possibilité qui rend toute hypothèse légitime. Rien n'empêche, certes, de conjecturer une stratification des éléments « techniques » antérieurs (nous avons nommé plus haut quelques niveaux probables; on pourrait invoquer également la mystique juive de la Merkabah) opérée, sur un plan ecclésial, par la chrétienté orientale; pourtant, vue de l'intérieur, elle apparaîtra sans aucun doute comme une assimilation organique, bien différente d'une

15. La vie hésychaste est traditionnellement située sous l'invocation des saints dont le mystère personnel communique avec sa voie, revêtant ainsi la dignité d'une « source » vivante. En premier lieu, c'est la Sainte Vierge elle-même, le grand mystère que doit contempler le disciple de la Prière du cœur (cf. Grégoire Palamas, *Homélie sur la Présentation de la Vierge*); très rigoureusement aussi saint Élie (chez qui l'on découvre, non sans raison profonde, la préfiguration de la méthode de l'oraison intérieure : « Ipse enim contemplatione perfectissimus Elias, ponens faciem suam inter genua sua, et sic mentem in se et in Deum diligentius reducens, illam multorum annorum diluit siccitatem. » Cf. Grégoire Palamas, P. G., 150, 413 C. D.). Rappelons que les Pères du désert voyaient dans la « prière du publicain » un autre type scripturaire de l'oraison de l'esprit recueilli et humble.

16. Hypothèse avancée par M. L. Gardet (*op. cit.*, et *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris, 1953, passim) pour rendre compte de la présence d'éléments « hétérogènes » dans la spiritualité chrétienne orientale. On aimerait voir préciser ce terme et examiner de façon plus détaillée les conditions théologiques aussi bien que les circonstances historiques auxquelles on croit pouvoir l'associer. Nous nous demandons si, après un sévère examen critique, il resterait toujours debout dans ce problème praticulier. — Nous voudrions mentionner à ce propos l'étude récente du P. I. Hausherr, *O.C.P.*, 1956, écrite avec la maîtrise coutumière de l'auteur et une sympathie accentuée, où l'on peut voir sans ambiguïté le sens foncièrement chrétien de l'hésychasme se définissant à l'intérieur des premiers déserts. A cette époque, et dans ce qui était, ne l'oublions pas, la vocation guerrière de l'hésychaste — l' « homme de la paix » — combattant pour son Église et le monde, on réalise difficilement comment des influences étrangères, revêtues des concepts *ad hoc*, auraient pu s'insinuer.

accommodation conceptuelle, instinctive ou délibérée, qui, par ailleurs, n'est pas une voie tellement caractéristique de l'Eglise Orthodoxe. Nous dirions volontiers qu'il faudrait y discerner plutôt un processus de définition et de développement de la Tradition sous la plus directe garantie de l'Esprit. De fait, même si l'on se place du point de vue de l'histoire, les premiers signes indubitables de la Prière du cœur remontent au IVe siècle, contemporains de la constitution de la spiritualité chrétienne et de son « incarnation » dans l'histoire. La tradition hésychaste fait, dès le commencement, corps et esprit avec la tradition spirituelle tout court, sans s'y ajouter comme une contamination tardive déclenchant la réparation conceptuelle. Et même si, par voie d'analyse, il devenait possible d'y déceler les couches incorporées (comparables, toute proportion gardée, aux couches superposées constituant un texte sacré ou aux « influences » philosophiques dans l'œuvre d'un Père) d'une matière venant de tous les horizons du mystère humain, ce n'est pas en suivant la même voie que l'on peut saisir le sens et la fonction de la tradition hésychaste dans l'Eglise. On n'y touche même pas[17].

17. Tout en envisageant le seul problème de la méthode hésychaste et en essayant de nous situer par rapport aux études qui l'ont, de leur côté, soulevé, la discussion porte ici au niveau des principes. Et puis, répétons-le, il s'agit seulement d'ouvrir certaines perspectives et non pas de les fermer après une recherche plus ou moins exhaustive. C'est pourquoi nous laissons de côté la question d'une analyse de la technique hésychaste et de sa comparaison avec les techniques non chrétiennes semblables, entreprise qui pourrait, d'ailleurs, nourrir plusieurs études. Pourtant, même alors, nous semble-t-il, la technique hésychaste ferait voir, par-delà les inévitables similitudes apparentes (le geste spirituel humain dispose, normalement, d'un nombre limité d'expressions extérieures), son sens original et irréductible. En voici de très rapides exemples :

*a*) la tradition hésychaste connaît la *veille* (nêpsis), non le contrôle automatique du souffle des yogas;

*b*) le cœur, dans la spiritualité Orthodoxe, n'est pas un centre de force parmi les autres, ni, essentiellement, le lieu de rencontre du psychisme supérieur et des « profondeurs de l'être » (dans le sens où M. Gardet en parle, cf. *La mention...*, *Revue Thomiste*, 1953, p. 213), mais il se trouve d'emblée relié au *mens* dont il figure la racine et le centre et, par là, au sens déiforme de l'être humain créé selon l'image et la ressemblance de Dieu;

*c*) l'invocation du Nom ne sous-entend pas une efficacité directement réalisatrice (hérésie onomolâtrique explicitement condamnée en 1912 par le Saint-Synode russe) et ne vise pas la réparation de la fissure cogitative du mental produite par la dissolution de celui-ci dans l'identité indifférenciée (japa- et laya-yoga); elle est une *oraison* véhiculant un état de grâce (suivant la tradition de la prière jaculatoire), qu'on s'applique à s'approprier aussi profondément que possible;

*d*) il serait aisé de démontrer comment la technique hésychaste écarte et dénonce précisément les états et les phénomènes acceptés, voire estimés, dans les autres traditions (surtout Tantra-yoga et, par endroits, le dhikr musulman : cf., dans le petit « Traité » de Callixte, — Gouillard, *op. cit.*, p. 298, chap. 13 — la mise en garde contre les manifestations sonores et lumineuses étrangement similaires aux apparitions saluées par les maîtres du dhikr);

*e*) enfin, dernier trait capital, la pratique hésychaste est pénétrée par la grâce : elle la présuppose, s'y fonde, ne saurait procéder sans elle; et le discernement des esprits (διακρίσις) la dirige sans cesse puisqu'il précède, si

La seconde mise au point aura trait au problème des périls entraînés par la spiritualité hésychaste : non pas les périls « normaux » que tout engagement spirituel éveille et présuppose, mais ceux qui lui seraient en quelque sorte inhérents tout en prenant des formes variées, de la plus grossière jusqu'aux plus subtiles. Du moins la question est-elle posée ainsi par nombre d'études récentes où, à vrai dire, la discussion tourne le plus souvent autour d'une image artificiellement composée de l'hésychasme, quitte à la venger, par la suite, des taches qu'on a eu le soin préalable de lui infliger[18]. Nous aurons l'oc-

l'on peut dire, la matière à laquelle il va s'appliquer; il n'en provient pas comme une sagacité intellectuelle acquise à travers l'expérience, mais s'y projette comme une lumière de la grâce (c'est pourquoi saint Antoine dans une célèbre *collatio* rapportée par saint Jean Cassien, en parle comme du fondement de toutes les vertus). Tous les textes hésychastes abondent en avertissements, instructions, explications, surtout au sujet de la lumière, théophanie suprême (cf., par exemple, le *Troisième traité de la première série*, de Grégoire Palamas, *Cod. Coisl.*, pp. XLVII sqq., de la traduction roumaine citée note 30); leur connaissance mettrait dans son vrai jour l'interprétation des « photophanies » proposée parfois de nos jours (cf. L. Gardet, *La mention...*, *loc. cit.*) où, de nouveau, la lumière thaborique ne serait que la conceptualisation d'une expérience psycho-physiologique, à vrai dire un fameux bond, *in probando*, de la physiologie au sommet de la Sainte Montagne du Thabor! Et les disputes du XIVe siècle qui se sont épuisées dans toutes sortes de distinctions au sujet de la lumière!

Nous pourrions aussi signaler, pour notre part, une coïncidence qui, nous l'avouons, ne laisse pas d'être à première vue assez troublante. Certains adeptes du Raja-yoga décrivent le « don des larmes », associé à une étape de la technique respiratoire et de la concentration sur le centre frontal. Le problème d'influence historique sur la mystique byzantine mis à part, il serait toujours facile de voir dans un arc neuro-moteur la base du phénomène et de réduire à cela un mystère cher à la vie spirituelle chrétienne, occidentale aussi bien qu'orientale. Mais serait-ce tout à fait légitime? Qu'on pense seulement à la riche et haute signification spirituelle des larmes dans l'Ancien Testament, dans la tradition musulmane (cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*), dans la spiritualité chrétienne, enfin (cf. M. Lot-Borodine, *Le mystère du don des larmes*, dans *La Vie Spirituelle*, 1936, et I. Hausherr, *Penthos*, *O.C.A.*, 1944) et l'on réalisera combien fragile et intenable est l'hypothèse de la conceptualisation en certains cas. Une gamme infinie de valeurs spirituelles, authentiques ou contrefaites, se joue sur un registre restreint de gestes humains : il s'agit d'y savoir opérer un discernement.

18. Cf. la récente étude de M. Jacques-Albert Cuttat, *La rencontre des religions, avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Paris, 1957, dont on est heureux de reconnaître les mérites. Force nous est, cependant, de voir dans sa seconde partie, consacrée à la spiritualité Orthodoxe, un essai personnel sur l'hésychasme, en dépendance de catégories toutes faites et empruntées ailleurs, comme nous le verrons, plutôt qu'une recherche sur les sources, ou mieux (puisque c'est là l'intention de l'auteur) sur la place de la vie hésychaste dans l'Église; ce qui explique, sans doute, la cohérence formelle du discours et les clartés du même ordre auxquelles on aboutit, non sans que les faits, souvent méconnus, n'aient à en souffrir. Nous ne citerons ici qu'un exemple, caractéristique de sa position abstraite et extrême, p. 152 : la Prière du cœur est rendue hypothétiquement « responsable du fait que les Orthodoxes communient beaucoup moins fréquemment que les fidèles de l'Église de Rome ». Nous reviendrons plus loin sur le présupposé dogmatique de cette affirmation; rappelons ici seulement qu'au moyen âge les fidèles et

casion de revenir sur l' « illusion » proprement métaphysique que l'hésychasme impliquerait; ici, nous voudrions simplement rappeler ce que sa connaissance vivante ne peut guère manquer de manifester : les aberrations et les dangers rencontrés sur le chemin de sa pratique et décrits par les textes traditionnels eux-mêmes ne font pas partie de son être; ils lui restent essentiellement extérieurs et l'on ne saurait y trouver les traits révélateurs de l'intimité même de la contemplation hésychaste. Pas plus qu'une contre-indication à s'y engager. Le débat, d'ailleurs, n'est pas nouveau : dans la préface d'un recueil philocalique manuscrit, conservé en roumain, l'Abbé Vasile de la Poiana Marului, le père spirituel du staretz Païssié, répondait à peu près comme il suit à de pareilles inquiétudes (nous citons de mémoire) : « Il n'est pas permis de prendre prétexte des dangers décrits par ceux qui ont la pratique de l'*hésychia* pour refuser de s'engager sur la voie. Car ils ont été divulgués, précisément, pour faciliter le chemin; de même que, ayant à traverser une forêt, les indications qui nous sont données concernant les sentiers tortueux où les loups se cachent, visent à rendre notre voyage plus sûr et non à l'empêcher. » Et il est à peine nécessaire d'évoquer, une fois de plus, le discernement des esprits et la lucidité neptique auxquels le contemplatif, dans la voie de la Prière du cœur, doit avoir constamment recours afin d'écarter, en quelque sorte « spontanément », les phénomènes illusoires, les complications physiologiques, les succédanés ou les concomitances impures de la grâce[19]. Par-delà toute prudente objection, ce problème témoigne à nouveau, nous semble-t-il, de la nécessité d'un milieu ecclésial vivant et authentique, auquel la doctrine et la pratique hésychaste ne sauraient être détachées; car, avec elles, on est devant bien

les saints de l'Église romaine communiaient encore plus rarement que ne le font les Orthodoxes aujourd'hui (sainte Claire d'Assise communiait sept fois l'an; saint Louis, six fois : cf. F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, et *Dictionnaire de spiritualité*, art. *Communion*, t. II, col. 1261-1263). La Prière du cœur n'a rien à voir dans cette différence de pratique pieuse. En reprenant les paroles de l'auteur (p. 151), alors qu'il présente la méthode hésychaste : « N'y a-t-il pas, le Malin aidant, un danger de simplification à faire ainsi culminer la vie chrétienne dans la répétition du Nom du Christ ? », nous nous permettrons d'observer que c'est précisément dans un pareil danger qu'on verse de cette manière, sans que l'assistance d'aucun malin génie soit nécessaire.

19. Qu'on ne prenne par ces mots pour un aveu involontaire d'une conscience d'impeccabilité ou de cryptomassalianisme. Hésychaste ou non, chaque chrétien, aussi longtemps qu'il vit ici-bas en pèlerin, demeure exposé au péché et à une chute d'autant plus terrible qu'il tombe de plus haut. Le dur réalisme de la vie d'hésychia ignore le mirage quiétiste d'une contemplation absolument fixe et permanente. Elle sait que l'orgueil, toujours plus raffiné à mesure qu'on monte, reste un ennemi sournois et lent à mourir. Mais ce n'est pas une raison pour refuser le combat; au contraire : « Confidite, ego vici mundum. » — Pourtant, « spontanéité » est bien un terme adéquat; il exprime l'attitude foncière de l'esprit qui, exercé dans le discernement des choses et mû par la grâce, se détourne sans hésiter du malin aperçu par un autre, pour s'orienter sans peine vers Dieu comme vers sa fin normale.

autre chose qu'une technique de réintégration spirituelle, enseignable n'importe où et n'importe comment pourvu que l'on jouisse d'un maître adroit.

Nous avons discouru sur la méthode, plus exactement : la technique spirituelle, sans oublier, toutefois, que c'est à son terme qu'il fallait arriver. Un terme d'où elle ferait dériver sa justification et son « esprit ». On a cru pouvoir assigner à la spiritualité hésychaste « le retour à l'état paradisiaque » comme *terminus quo* sinon *ad quem*. C'est à l'étude comparée des religions que nous empruntons le mot qui y désigne, on le sait, l'état d'intégrité primordiale dont l'être humain aurait été destitué et qui demeure pourtant toujours présent en tant que virtualité constitutive — ou du moins comme nostalgie féconde — soutenant l'aspiration à le rejoindre par-delà le régime de la chute (temps, histoire, matérialité). En principe, une technique mystique, de la plus primitive à la plus élaborée, ne serait que l'effort organisé, par voie traditionnelle, d'y atteindre réellement (c'est-à-dire sur un plan de réalité symbolique). Qui plus est, à une autre échelle, notre archétype fait valoir son rôle éminent dans la compréhension du fait spirituel universel, puisqu'il achève — à travers correspondances, analogies, équivalences, — l'unification de l'ordre symbolique religieux et son élévation momentanée au-dessus du naturalisme commun, vers un Transcendant encore assez mal vu, il est vrai, et dont il faut se demander s'il ne représente pas une dernière projection manquée venant d'en-deçà [20]. Avec sa riche connotation symbolique — et la part incontestable faite à la technique — la spiritualité hésychaste, apparemment, ne devait pas opposer grande résistance à un traitement suivant pareils principes. Il n'est plus question que de lui appliquer l'image traditionnelle adéquate, à travers laquelle il serait possible de la faire entrer dans la vaste cohérence impersonnelle du mythe de la réintégration paradisiaque. Et cette image privilégiée — et en quelque sorte la plus radicale — semble bien être celle, très ancienne, de l'homme-microcosme, résumé homologue de l'univers créé, qu'il suffit de préciser dans le sens de l' « analogie-participation » pour en faire le « fondement cosmologique et métaphysique de l'hésychasme », aussi bien que la porte vers la récupération de l'état primordial perdu [21]. Il est vraiment difficile

20. Nous pensons aux *archétypes*, à la fonction et à la finalité qu'on leur assigne dans l'étude comparée des religions.

21. Cf. Cuttat, *op. cit.*, pp. 103 sq. et 180. L'idée et la formule sont, d'ailleurs, presque textuellement empruntées à M. Frithjof Schuon, *De l'unité transcendante des religions*, Paris, 1948, p. 163. De même, l'interprétation de la Prière du cœur comme eucharistie intérieure menaçant de « désincarner » le sacrement (Cuttat, *op. cit.*, p. 152; voir plus haut, note 18) suit les vues de M. Schuon, *op. cit.*, p. 171. C'est bien le lieu de remarquer (sans vouloir entrer dans un débat qui, pour appartenir à l'auteur seul, est peut-être intime) que, sauf erreur de notre part, l'étude de M. Cuttat cherche à dépasser l'image de l'hésychasme composée par certaines élaborations traditionalis-

de consentir à l'interprétation ainsi conduite, ne fût-ce que par souci d'objectivité, puisque la tradition spirituelle de l'Eglise d'Orient nous livre, en cet endroit, une vérité bien différente, dans l'esprit aussi bien que dans la lettre de sa doctrine. S'il y a un axiome anthropologique cher aux spirituels orientaux, de Grégoire de Nysse à Grégoire Palamas et Nicodème l'Hagiorite, clairement lisible dans leurs écrits, c'est que l'homme ne se définit pas, premièrement et en vue de sa perfection dernière, comme un « univers petit » mais, à l'extrémité opposée, comme un « macrocosme »; sans nous arrêter sur la teneur de cette distinction (où il ne faudrait pas voir une querelle théologique de langage) nous dirons, une fois de plus, que cet enseignement traditionnel procède directement du mystère de l'image divine de l'homme, mystère consommé dans la relation antinomique entre le premier et le second Adam. (En d'autres termes, le « fondement » se pose ici d'une manière très différente et de l'homme — image proportionnée du Dieu cosmique, et de la capacité, intrinsèque à l'esprit, de réaliser un Absolu an-iconique : c'est une relation, irréductible à la nature et, par-delà elle, à Dieu — Tout Autre et Personne.) Considérée à cet endroit précis, non moins qu'ailleurs, la spiritualité hésychaste transcende, structurellement, la poursuite de l'état adamique comme terme final de la quête mystique, et ne l'impose pas en tant que stade qu'il faudrait nécessairement réaliser avant de pouvoir avancer plus loin vers la *théôsis*[22]. C'est le Second Adam qui

tes — avec lesquelles elle établit, en principal, son dialogue — ainsi que la position antérieure de l'auteur lui-même (voir son article signé H. de B., *La Prière du cœur*, dans *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, Paris, 1953, n° 13); mais on n'aboutit pas, pour autant, à une plus fidèle saisie de la spiritualité Orthodoxe. D'où les inévitables incertitudes dans le jugement.

Quant à l' « assimilation » de la Prière du cœur à la sainte Eucharistie, telle que l'auteur la prend pour entendue, elle est — c'est le moins que l'on puisse dire — illusoire, et ce n'est pas d'un milieu chrétien qu'elle peut provenir. La tradition hésychaste, il est vrai, parle de l'oraison de l'esprit comme d'une « liturgie intérieure » (on a conservé du staretz Païssié cette parole : « Le cœur est le tabernacle et l'esprit le célébrant », — en roumain *liturgisitor*) en visant son aspect de louange ininterrompue et d'anamnèse divine (dans l'Église Orthodoxe, on le sait, le mot « liturgie » recouvre un sens beaucoup plus large que celui de célébration de la sainte Eucharistie). Il reste, néanmoins, absolument inconcevable (même en passant, *in abstracto*, à la limite comme le fait fréquemment notre auteur) qu'on puisse suspecter la Prière du cœur de vouloir, fût-ce « inconsciemment », supplanter le sacrement eucharistique : c'est méconnaître la place des sacrements dans la vie d'un chrétien Orthodoxe, le haut respect et les obligations ascétiques qu'ils commandent, comme c'est ignorer que la vie de l'hésychia les rend encore plus désirables.

Quant à l'excursus sur le « danger dogmatique » de la Prière du cœur devenue eucharistie-état — *loc. cit.* et p. 172 — il repose entièrement sur une interprétation personnelle de M. F. Schuon — *loc. cit.* — ingénieuse si l'on veut à l'intérieur de la systématisation de l'auteur, mais que la tradition hésychaste ne justifie d'aucune manière et où elle ne saurait se reconnaître.

22. Cf. CUTTAT, *op. cit.*, p. 155 sq. et *passim* : « Cela suppose, nous l'avons

demeure son centre et la source unique de ses démarches, depuis les premiers degrés de la plus humble ascèse jusqu'aux cimes de l'oraison contemplative. Et s'il est toujours vrai que la restitution de l'intégrité première comme de toute perfection naturelle est secondairement impliquée dans l'économie du Logos incarné, elle en reçoit et son sens et sa modalité particulière[23]. C'est vers la consommation eschatologique du mystère de l'Incarnation, principe de la nouvelle création incorruptible, et non vers le moment inaugural de la première, transitoire et révolu, — vainement détemporalisé et transmué en symboles par les traditions arrêtées — que la contemplation hésychaste se dirige. Elle ne détourne pas vers le paradis ancien la nostalgie de la plénitude future. Et s'il en est encore besoin, nous allons demander aux Pères orientaux, à une hauteur proprement métaphysique, l'enseignement délicat et littéralement mystérique en vertu duquel la tradition philocalique ne saurait jamais être centrée

vu, que la véritable ascension vers Dieu prenne son essor, non pas à partir de la nature déchue comme telle, mais à partir d'un « point de perfection », à savoir *la nature adamique antérieure à la faute originelle* » (c'est l'auteur qui souligne). Il ne nous semble guère nécessaire de rejeter cette flagrante contradiction de toute la tradition ascétique et mystique des moines orientaux, aspirant à l'humilité comme à la grâce suprême. Serait-il si difficile de surmonter les vues arbitraires qu'on a projetées sur la spiritualité hésychaste en voulant l'équivaloir aux traditions naturelles et, par là, à la « Tradition » ?

23. M. L. Gardet (*Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, p. 86) soulève brièvement la question de la tradition patristique centrée sur la θεωρία et la gnose pour y voir une « tentation » assez péniblement vaincue jusqu'au moment victorieux de la mystique sanjuaniste. La spiritualité chrétienne orientale relevant de cette ligne sera, partant, presque par principe, refusée (bien qu'on puisse toujours lire les brèves, mais parfaites, distinctions opérées à ce propos par le P. J. Pégon dans l'introduction citée plus haut à la traduction des *Centuries sur la charité* de saint Maxime). C'est qu'on fait d'une expérience mystique typique la seule expérience typique de vie spirituelle, la déclarant, par conséquent, le seul aboutissement authentique de la ligne des Pères. Pourtant, comme il nous semble que les spirituels et les mystiques orientaux des siècles postérieurs n'ont pas manqué à la fidélité envers leurs prédécesseurs et envers l'Église, et qu'ils n'ont pas « arrêté » ou « incomplètement compris » la grande ligne patristique de Grégoire de Nysse, du pseudo-Denys et de Maxime (Cf. Gardet, *La mention...*, *Revue Thomiste*, 1953, p. 215, n. 1), mais qu'ils l'ont continuée et approfondie dans le même esprit qui leur était familier et qu'ils héritaient, d'ailleurs, directement, la question d'une priorité de valeur entre les deux types de spiritualité nous paraît fort déplacée, et bien déplorable le fait de refuser toute une tradition chrétienne (car, qu'on le veuille ou non, c'est des *sources* qu'il s'agit) en la reléguant au plan d'une « tentation naturelle ». Tandis qu'essayer de reconnaître le *sens pluriel* de l'économie universelle de l'Église serait probablement beaucoup plus urgent dans un temps où celle-ci est de nouveau, et à un niveau plus complexe, mise en face de son devoir normal d'en rendre compte et d'assumer le monde spirituel non chrétien (les Pères-sources demeurent toujours plus appropriés à ce devoir que les grandes expériences mystiques ultérieures). En vue de quoi il faut bien prendre garde que les différences de mentalité et les conjectures doctrinales divergentes ne précipitent en cristallisations systématiques, fermant l'esprit à la problématique, tout aussi légitime, de l'autre. (Ce que l'Orient oublie, d'ailleurs, aussi fréquemment que l'Occident : laissons du moins les saints nous le rappeler.)

de consentir à l'interprétation ainsi conduite, ne fût-ce que par souci d'objectivité, puisque la tradition spirituelle de l'Eglise d'Orient nous livre, en cet endroit, une vérité bien différente, dans l'esprit aussi bien que dans la lettre de sa doctrine. S'il y a un axiome anthropologique cher aux spirituels orientaux, de Grégoire de Nysse à Grégoire Palamas et Nicodème l'Hagiorite, clairement lisible dans leurs écrits, c'est que l'homme ne se définit pas, premièrement et en vue de sa perfection dernière, comme un « univers petit » mais, à l'extrémité opposée, comme un « macrocosme »; sans nous arrêter sur la teneur de cette distinction (où il ne faudrait pas voir une querelle théologique de langage) nous dirons, une fois de plus, que cet enseignement traditionnel procède directement du mystère de l'image divine de l'homme, mystère consommé dans la relation antinomique entre le premier et le second Adam. (En d'autres termes, le « fondement » se pose ici d'une manière très différente et de l'homme — image proportionnée du Dieu cosmique, et de la capacité, intrinsèque à l'esprit, de réaliser un Absolu an-iconique : c'est une relation, irréductible à la nature et, par-delà elle, à Dieu — Tout Autre et Personne.) Considérée à cet endroit précis, non moins qu'ailleurs, la spiritualité hésychaste transcende, structurellement, la poursuite de l'état adamique comme terme final de la quête mystique, et ne l'impose pas en tant que stade qu'il faudrait nécessairement réaliser avant de pouvoir avancer plus loin vers la *théôsis*[22]. C'est le Second Adam qui

tes — avec lesquelles elle établit, en principal, son dialogue — ainsi que la position antérieure de l'auteur lui-même (voir son article signé H. de B., *La Prière du cœur*, dans *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, Paris, 1953, n° 13); mais on n'aboutit pas, pour autant, à une plus fidèle saisie de la spiritualité Orthodoxe. D'où les inévitables incertitudes dans le jugement.

Quant à l' « assimilation » de la Prière du cœur à la sainte Eucharistie, telle que l'auteur la prend pour entendue, elle est — c'est le moins que l'on puisse dire — illusoire, et ce n'est pas d'un milieu chrétien qu'elle peut provenir. La tradition hésychaste, il est vrai, parle de l'oraison de l'esprit comme d'une « liturgie intérieure » (on a conservé du staretz Païssié cette parole : « Le cœur est le tabernacle et l'esprit le célébrant », — en roumain *liturgisitor*) en visant son aspect de louange ininterrompue et d'anamnèse divine (dans l'Église Orthodoxe, on le sait, le mot « liturgie » recouvre un sens beaucoup plus large que celui de célébration de la sainte Eucharistie). Il reste, néanmoins, absolument inconcevable (même en passant, *in abstracto*, à la limite comme le fait fréquemment notre auteur) qu'on puisse suspecter la Prière du cœur de vouloir, fût-ce « inconsciemment », supplanter le sacrement eucharistique : c'est méconnaître la place des sacrements dans la vie d'un chrétien Orthodoxe, le haut respect et les obligations ascétiques qu'ils commandent, comme c'est ignorer que la vie de l'hésychia les rend encore plus désirables.

Quant à l'excursus sur le « danger dogmatique » de la Prière du cœur devenue eucharistie-état — *loc. cit.* et p. 172 — il repose entièrement sur une interprétation personnelle de M. F. Schuon — *loc. cit.* — ingénieuse si l'on veut à l'intérieur de la systématisation de l'auteur, mais que la tradition hésychaste ne justifie d'aucune manière et où elle ne saurait se reconnaître.

22. Cf. CUTTAT, *op. cit.*, p. 155 sq. et *passim* : « Cela suppose, nous l'avons

demeure son centre et la source unique de ses démarches, depuis les premiers degrés de la plus humble ascèse jusqu'aux cimes de l'oraison contemplative. Et s'il est toujours vrai que la restitution de l'intégrité première comme de toute perfection naturelle est secondairement impliquée dans l'économie du Logos incarné, elle en reçoit et son sens et sa modalité particulière[23]. C'est vers la consommation eschatologique du mystère de l'Incarnation, principe de la nouvelle création incorruptible, et non vers le moment inaugural de la première, transitoire et révolu, — vainement détemporalisé et transmué en symboles par les traditions arrêtées — que la contemplation hésychaste se dirige. Elle ne détourne pas vers le paradis ancien la nostalgie de la plénitude future. Et s'il en est encore besoin, nous allons demander aux Pères orientaux, à une hauteur proprement métaphysique, l'enseignement délicat et littéralement mystérique en vertu duquel la tradition philocalique ne saurait jamais être centrée

vu, que la véritable ascension vers Dieu prenne son essor, non pas à partir de la nature déchue comme telle, mais à partir d'un « point de perfection », à savoir *la nature adamique antérieure à la faute originelle* » (c'est l'auteur qui souligne). Il ne nous semble guère nécessaire de rejeter cette flagrante contradiction de toute la tradition ascétique et mystique des moines orientaux, aspirant à l'humilité comme à la grâce suprême. Serait-il si difficile de surmonter les vues arbitraires qu'on a projetées sur la spiritualité hésychaste en voulant l'équivaloir aux traditions naturelles et, par là, à la « Tradition » ?

23. M. L. Gardet (*Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, p. 86) soulève brièvement la question de la tradition patristique centrée sur la θεωρία et la gnose pour y voir une « tentation » assez péniblement vaincue jusqu'au moment victorieux de la mystique sanjuaniste. La spiritualité chrétienne orientale relevant de cette ligne sera, partant, presque par principe, refusée (bien qu'on puisse toujours lire les brèves, mais parfaites, distinctions opérées à ce propos par le P. J. Pégon dans l'introduction citée plus haut à la traduction des *Centuries sur la charité* de saint Maxime). C'est qu'on fait d'une expérience mystique typique la seule expérience typique de vie spirituelle, la déclarant, par conséquent, le seul aboutissement authentique de la ligne des Pères. Pourtant, comme il nous semble que les spirituels et les mystiques orientaux des siècles postérieurs n'ont pas manqué à la fidélité envers leurs prédécesseurs et envers l'Église, et qu'ils n'ont pas « arrêté » ou « incomplètement compris » la grande ligne patristique de Grégoire de Nysse, du pseudo-Denys et de Maxime (Cf. Gardet, *La mention...*, *Revue Thomiste*, 1953, p. 215, n. 1), mais qu'ils l'ont continuée et approfondie dans le même esprit qui leur était familier et qu'ils héritaient, d'ailleurs, directement, la question d'une priorité de valeur entre les deux types de spiritualité nous paraît fort déplacée, et bien déplorable le fait de refuser toute une tradition chrétienne (car, qu'on le veuille ou non, c'est des *sources* qu'il s'agit) en la reléguant au plan d'une « tentation naturelle ». Tandis qu'essayer de reconnaître le *sens pluriel* de l'économie universelle de l'Église serait probablement beaucoup plus urgent dans un temps où celle-ci est de nouveau, et à un niveau plus complexe, mise en face de son devoir normal d'en rendre compte et d'assumer le monde spirituel non chrétien (les Pères-sources demeurent toujours plus appropriés à ce devoir que les grandes expériences mystiques ultérieures). En vue de quoi il faut bien prendre garde que les différences de mentalité et les conjectures doctrinales divergentes ne précipitent en cristallisations systématiques, fermant l'esprit à la problématique, tout aussi légitime, de l'autre. (Ce que l'Orient oublie, d'ailleurs, aussi fréquemment que l'Occident : laissons du moins les saints nous le rappeler.)

sur la perfection paradisiaque et y trouver son repos. Le commentateur de la Philocalie roumaine résume comme il suit la teneur d'un passage radical de saint Maxime : « Selon saint Maxime [...] le monde était destiné, même hors du péché, à recevoir en lui l'incarnation du Logos, la mort et la résurrection de son humanité et de la création entière en lui. Mais le péché a conféré à l'Incarnation le caractère de kénose extrême, à la Croix son caractère sanglant et à la Résurrection son caractère de victoire sur la mort. Sans le péché il y aurait eu une incarnation, une croix et une résurrection mystiques[24], car le créé comme tel, même ayant atteint l'apatheia, devait recevoir en lui Dieu d'une manière encore plus parfaite (l'incarnation), reposer de son agir et de ses attributs propres (la mort mystique) et ressusciter à une activité exclusivement divine (la résurrection). C'est dire que le mystère du Christ a été décidé depuis l'éternité et que le monde lui a été créé conforme, mais le péché est venu infliger une autre modalité à son accomplissement[25]. »

Cependant la tradition hésychaste n'a pas ignoré, il s'en faut de beaucoup, la question du retour édénique et la nécessité d'y porter tout le poids de son discernement. S'il reste, partant, légitime de l'évoquer en contexte philocalique, il n'est pas moins nécessaire de noter combien les récentes études qui en parlent manquent de la voir là où elle est réellement posée, de toute son ampleur métaphysique et anthropologique : nous voulons nommer les formulations concernant la lumière thaborique. Quand les spirituels athonites, d'un côté, et les nouveaux théologiens spéculatifs, de l'autre, s'interrogeaient, au XIVe siècle, au sujet de la gloire du Thabor (était-ce seulement la splendeur ancienne du premier Adam, perdue jadis, restituée maintenant par les mérites rédempteurs du Christ à travers son humanité? ou bien était-ce la lumière incréée de la *doxa* divine que les disciples, l'espace d'un instant fulgurant, reçurent la grâce de voir « dum Jesus oraret » ?) la tradition spirituelle de l'hésychasme définissait explicitement sa visée dernière : la Transfiguration[26]. Non pas le retour symbolique vers le temps, auroral, de l'intégrité édénique, moins encore un mythe, abri pour une nostalgie perpétuelle, mais cette haute épiphanie dont le

24. Il est à peine besoin de préciser que ces paroles n'impliquent aucune relativisation de la Croix historique, mais bien au contraire son exaltation suprême, puisqu'elles mettent en lumière le mystère pré-éternel que cette Croix suppose et qu'elle achève sur le calvaire.

25. *F. R.*, III, p. 328 (note). On sait que la même thèse a été formulée plus tard — et dans un contexte différent — en Occident par J. Duns Scot.

26. Cf. sur le problème spécial de la lumière thaborique la contribution récente du P. Manuel Candal, s. j., *Argiro contra Dexio, Sobre la luz taborica*, dans O.C.P., 1957, pp. 80-89. (Nous formulons, certes, des réserves sur la position théologique de l'auteur.) Pour les nouveaux points de perspective concernant le mystère de la Transfiguration, voir : Bronislaus Zielinski, s. j., *De doxa Christi transfigurati*, et *De Transfigurationis sensu*, dans *Verbum Domini*, vol. 26, pp. 291-303 et 335-343.

mystère christique envers nous s'illumine, constitue la « fin » de la Prière du cœur (s'il faut toujours essayer de déterminer exactement son « but »). C'est que, soutenue par sa cohérence intérieure précédant toute systématisation et jaillissant en même temps que ses sources, la tradition spirituelle de l'Orient chrétien a vu dans la Transfiguration du Seigneur l'avènement qui « embrasse et résout »[27], autant qu'il est possible dans les limites de notre éon, le « mystère ineffable pour lequel nous n'avons plus que le mot d'union ». C'est premièrement un mystère eschatologique que la Transfiguration cache et révèle, et une fois ce mot prononcé et cette vérité reconnue, il est possible d'entrer plus à l'intérieur de son sens, vers son signe : la Croix. (Que la rapidité de ces lignes soit une excuse pour leur forme un peu trop allusive : elle ne saurait pourtant constituer un obstacle pour ceux qui ont déjà rencontré, dans leur méditation, le thème qui nous concerne.) Contemplé sur la Montagne par Moïse et Élie[28], les deux « témoins » de l'humanité pré-christique, difficilement saisi par les apôtres (cf. Mt., 9, 10) avant sa consommation, le *Mysterium Crucis* épouse, de sa grandeur, la portée eschatologique de la Transfiguration : échange ineffable des natures entre Dieu et l'homme, scellé par la Croix du Calvaire, réverbéré en anticipation exemplaire sur le Thabor; la mort et la résurrection mystique du créé, consommées dans la lumière de la grâce, joie éternelle de l'habitation déifiante et prélude à la transfiguration universelle du jour final; et la vision du Logos, présent et à l'œuvre dans toutes ses créatures, sans séparation ni confusion, contemplation physique dont la Croix livre le paradigme et comme le chiffre[29]. Qu'on ne cherche pas ailleurs

27. Il y a le vertige et la paix : « gravati erant somno »... « bonum est nos hic esse ».

28. « Erant autem Moyses et Elias visi in majestate et dicebant excessus ejus quem completurus erat in Jerusalem. » Lc, 9, 30-31. Par l'*excessus*, c'est la mort et la résurrection qu'il faut entendre, la consommation de la puissance et de la gloire du Christ.

29. Ajoutons quelques mots afin de développer un peu ce raccourci. Le mystère de la Croix, révélé dans la lumière de la Transfiguration, embrasse l'union antinomique du créé et de l'Incréé, achevée par l'économie de Dieu-incarné, pleinement consommée pour la créature dans le siècle à venir. (Rappelons les paroles bien connues de saint Maxime : « Le mystère de l'Incarnation du Verbe contient en soi la signification de tous les symboles et énigmes de l'Écriture, ainsi que le sens caché de toute la création sensible et intelligible. Mais celui qui connaît le mystère de la Croix et du Tombeau connaît aussi les raisons essentielles de toutes ces choses. Enfin, celui qui pénètre encore plus loin et se trouve initié au mystère de la Résurrection, apprend la fin pour laquelle Dieu a créé toutes ces choses au commencement. » — *Cent. gnost.*, I, 66.) La formule de Chalcédoine en trace les quatre directions cardinales sur le plan dogmatique : sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation. Contempler le même mystère à un niveau subalterne dans la nature physique, c'est voir les choses en croix, comprendre l'antinomie apophatique qui les réunit au Logos de Dieu sans les annihiler, en les ressuscitant « plutôt mystiquement, selon l'union des contraires qui est le mode d'agir de la sagesse de Dieu » (cf. saint Grégoire de Nysse, P. G., 46, 948 D). Dans la contemplation physique aussi, la

que dans ce centre — irréductible au mythe parce qu'habitée par toute la Plénitude — la profondeur où la Prière du cœur puise sa vie et sa lumière.

4. — La dernière question qui émerge nécessairement au bout des précédentes, — car c'est elle qui, innommée, les avait précédées dans l'ordre de dignité, — concerne la *valeur en soi* de la contemplation hésychaste, disons sa *portée métaphysique*. La voilà formulée de la manière la plus simple : la contemplation hésychaste atteint-elle réellement à la Transcendance divine, ou bien, par-delà extrapolations et ajustements, reste-t-elle, au fond, une expérience fruitive de soi, c'est-à-dire, jusqu'à la fin, le fait d'une spiritualité de l'immanence. Comme nous l'avons fait jusqu'ici, nous essayerons d'abord de discerner les conditions déterminant une pareille approche du problème. Outre la perplexité devant le caractère « technique » de l'hésychasme (que l'on voudrait, à tout prix, « producteur de contemplation ») et l'absence d'une connaissance intime de la tradition spirituelle de l'Orient chrétien, cette fois c'est le cadre doctrinal différent, à l'intérieur duquel la recherche et le jugement prennent place, qui nous semble expliquer à l'avance la manière de poser le problème. Et le saut dans l'argumentation :

Croix est littéralement le chiffre qui « résout » le monde, et le scandale absolu aux yeux de toute sagesse naturelle placée sous un signe différent.

(Souvenons-nous des paroles magnifiques de saint Jean de la Croix sur la participation, par la souffrance, à la Croix du Christ pour pénétrer les profondeurs de la sagesse de Dieu; le mystère de la Croix contemplé dans la gloire de la Transfiguration n'en est pas moins, pour l'hésychaste, le signe ineffable et la porte de cette sagesse. Si la « croix contemplative », comme l'appelle Isaac le Syrien (P. G., 86-1, 865 D — texte incomplet; traduction roumaine, p. 136) y mène d'un envol apparemment plus rapide, son chemin n'en reste pas moins ardu, tandis que la croix souffrante ne conduit pas moins authentiquement à la lumière de la gloire.)

Pourtant, l'Église d'Orient contemple aussi, de la Transfiguration, un autre sens qu'on pourrait introduire par les paroles extraordinaires de saint Maxime ayant trait à la lumière vue alors par les disciples : « Par *philanthropie* Dieu s'est fait sur le Thabor son propre symbole » αὐτὸν ἑαυτοῦ σύμβολον γενέσθαι, P. G., 91, 1116 D). Cette fois, c'est dans l'ordre de la connaissance que la perspective s'ouvre; elle fait voir le passage du symbole de la réalité à la réalité du symbole, de la connaissance captive à la lumière, la résurrection, par la grâce, du *mens* à sa gloire future, après être mort au monde. On peut aussi bien dire que la théophanie thaborique met fin au symbole et rend possible l'icône (selon les canons iconographiques de l'Église Orthodoxe, la première icône par laquelle le nouvel iconographe inaugure sa maîtrise doit être celle de la Transfiguration, et c'est significatif : elle est l'icône de l'Icône, le centre du nouvel ordre symbolique) en tant que réceptacle glorieux de la présence de Dieu dans sa créature (les Pères insistaient sur la vérité profonde du *noûs* déifié, icône suprême). Grâce à cette transmutation en icône, le symbole est arraché à l'ordre naturel et assimilé à l'ordre christique (on comprend toute la sainteté des luttes livrées pour la défense des images sacrées), c'est-à-dire racheté de la nature déchue à laquelle il se trouvait confusément mélangé (qu'on pense un peu au gnosticisme ou au Tantra-yoga et l'on se rendra compte de quelle perversion une connaissance métaphysique prisonnière des symboles naturels peut être la source) et élevé à la hauteur de la Croix et à la dignité de la liturgie.

à partir de certaines analogies extérieures et en passant par les exigences du système qui se veulent satisfaites, on décide du contenu et de la qualité spirituels mêmes de la contemplation hésychaste (parce qu'on les avait déjà classifiées dès le premier instant : une discrète pétition de principe s'y ajoute). L'intériorisation, si fortement accentuée par la tradition chrétienne orientale, en ascèse aussi bien que dans la vie contemplative, fournirait le signe non équivoque de la pure rétorsion sur soi et, conséquence normale, d'une atténuation du sens de Dieu-Transcendant. Et puis, la dyade Evagre-Denys est là, suivie des typisations rapides et du désir de se définir en s'opposant[30].

On oublie trop vite, pourtant, combien le principe fondamental de toute spiritualité de l'immanence : l'identité essentielle entre le Soi intérieur et l'Absolu, — d'où une démonstration contre la portée transcendante de la contemplation hésychaste devrait tirer sa force, — est impossible en contexte Orthodoxe. Et c'est le principe qui commande l'ontologie de l'intériorité dans les traditions extrême-orientales respectives. En toute rigueur, la « vie intérieure » y est dépourvue de sens métaphysique puisque c'est par contraste à une extériorité phénoménalisée, vouée à l'extinction, et non en relation — mieux : en face — d'un Transcendant communiqué qu'elle se constitue et se définit. De même, la « réalisation » (par-delà la « superstition d'exister ») des niveaux métaphysiques de l'être devient ambiguë : de l'intérieur de l'esseulement en acte, il s'avère impossible de distinguer (c'est une condition de son cheminement régulier que l'absence de tout processus déhiscent et de tout signe venant d'un autre) si on ne procède pas vers une trans-immanence, s'il ne s'agit pas d'investir, à la suite d'opérations appropriées, un niveau intérieur (le plus profond ou non, cela devient désormais relatif, déterminé par le seul effort du contemplatif) des propriétés divines et, plus loin encore, de le transmuer en absolu[31]. C'est que le sens de l'orientation méta-

30. Nous en avons nommé plus haut quelques traits, voir notes 17 et 23.

31. Traditionnellement c'est l'*intellect*, diversement saisi et appelé, qui remplit ce rôle de par sa capacité à absorber le non-soi (en le déclarant illusion, par exemple) et de se dépasser ensuite dans l'identité non qualifiée à soi-même. Nous y rejoignons aussi bien le Vedânta que Plotin (cf. *Ennéades*, V-VI), c'est-à-dire la tradition de pensée centrée sur l'impersonnel comme présupposé fondamental et dont le souffle métaphysique, à dire vrai et malgré les apparences, est très faible. En effet, l'auto-immolation de l'intellect supérieur, au terme de son inexorable démarche intériorisante, prend toutes les apparences du geste spirituel suprême, si pur et si généreux qu'il soit, puisqu'il va jusqu'au bout de sa volonté et de son agir avec une admirable cohérence; mais surtout parce que, une fois là, il ne voit devant soi personne; il n'y a qu'un vide, le grand vide qu'il veut combler en s'y versant. Le sens personnel de la Divinité étant absent, volontairement considéré, à tort, comme une personnification anthropomorphique, une fois entièrement dissous et nié par amour de l' « absolu », celui-ci ne se laisse atteindre qu'en tant qu'impersonnel, et donc toujours garanti de façon équivoque, si l'on peut dire. Or, ce n'est pas là seulement risquer de perdre le Royaume de l'Être — dont le mystère relève d'une Personne — mais aussi ignorer

physique (nous dirions volontiers : la cardinalité de la Croix) fait défaut : on peut aller n'importe où, prendre n'importe quel chemin, pourvu qu'il mène vers soi et se confonde avec soi. Passer outre, se « transcender » ne peut que recouvrir, dès lors, un seul dernier acte, *le* dernier acte : passer, littéralement, nulle part, atteindre à une « condition absolue » (accompagnée de ses symptômes sur les plans subalternes) par l'abolition de toute non-identité au terme du repliement noétique du soi sur soi[32]. L'intériorité ainsi triomphante risque d'échouer, au bout du même rythme qui l'a portée vers soi — et dont seule une vision trop accaparée d'elle-même empêche de voir la direction et le sens — aux confins extrêmes de l'extériorité métaphysique, fermée au-dehors, du mystère de l'Etre Transcendant.

Il ne serait pas difficile de situer l'intériorité contemplative de l'hésychasme par rapport à celle qu'on vient d'évoquer. La mise au point complète — ou presque — demanderait sans doute des distinctions et des références que seul un large exposé rendrait possible. Mais c'est souligner des choses déjà évidentes, nous semble-t-il, que de mettre en garde contre l'identification hâtive des deux types de « démarches intérieures » qu'une méconnaissance de la théologie contemplative Orthodoxe rend, parfois, si aisée. S'il y a bien un enseignement paradoxal à retenir de la tradition philocalique, c'est que plus il y a introversion pure, conquête des niveaux profonds de l'être, moins il y a vie intérieure authentique. Celle-ci commence seulement au-delà des limites — pour « illimitées » qu'elles soient sur leur

totalement la riche et féconde problématique philosophique qui en participe; tandis que, ce que le spirituel chrétien découvre en lui-même transcende absolument le plan noétique le plus haut : c'est le πνεῦμα divin, don et présence de Dieu, précédant et éclairant dans ses moindres démarches sa conversion vers soi-même (ce que nous rappelions plus haut en disant que la « technique » hésychaste est pénétrée par la grâce).

32. On pourrait discuter les implications directement « religieuses » ou « spirituelles » d'une pareille rétorsion naturelle de l'esprit, qu'on déclare parfois « neutre » (Gardet) par rapport à la vie surnaturelle (mais y a-t-il vraiment place pour la neutralité dans ce domaine ?). Les faits s'y qualifient aussitôt vers — ou à l'envers). Disons, néanmoins, que ce type d'expérience spirituelle reflète le signe en creux d'une plénitude métaphysique de l'intériorité que seul l'avènement de la Personne achève. Il ne serait pas difficile de montrer comment la tradition vedântique, par exemple, recherche cette plénitude intérieure dans l'absence même de son principe transcendant, la personne. Le cadre anthropologique respectif s'en ressent : on aura le revers « négatif » (nous prenons ce terme dans l'acception optique qu'on lui connaît), — ce qui est différent d'un simple *analogôn* naturel — de l'anthropologie constituée par communion et ouverture au transcendant. Le dépassement de soi dans la charité deviendra ici l'extinction de l'*ego*; au lieu de l'ascension, par la grâce, jusqu'à l'infini de Dieu, on rencontre le refus méthodique et successif des limites créées, etc.

Et au moins aussi importante nous paraîtrait une méditation sur le sens et la fonction historiques qui peuvent encore revenir à cette particulière tradition définissant une certaine « intuition du monde » incarnée, depuis une si haute antiquité, par une humanité qui s'apprête de nos jours à entrer dans le circuit de l'histoire ouverte.

plan second — du créé. (Qu'on se souvienne de la doctrine des énergies incréées qui, à l'intérieur de la tradition patristique orientale, recouvre théologiquement, aussi bien qu'expérimentalement, cette vérité. Nous allons la rencontrer de plus près dans la suite; maintenant nous aimerions rappeler son sens anthropologique immédiat : ouvrir l'intériorité à une Transcendance tout autre et irréductible, dont l'incommensurabilité ontologique n'est pas niée par son intime « composition » avec l'être créé.) Et si le mouvement vers l'intérieur revêt, dans la spiritualité hésychaste (plus précisément, dans la pratique de la Prière du cœur), une importance qui ne laisse pas de surprendre les familiers de courants spirituels différemment orientés, c'est justement parce qu'elle ne lui vient pas de soi, de la logique de son itinéraire naturel, mais d'un « devoir » plus radical et essentiellement nouveau : celui de la personne. Il nous faut assumer notre nature (et non plus l' « abolir ») jusque dans ses profondeurs, là où elle fait voir immédiatement ses articulations cosmiques, et l'offrir à la grâce[33]. L'intériorité a changé de sens : elle ne trace plus la grande voie pour s'échapper à la nature brisée en la réintégrant (« par l'extérieur », pourrait-on dire, suivant ses niveaux physique, psychique, mental) et en la suspendant dans le soi qui l'achève sans la dépasser, mais elle n'est plus, elle-même, qu'un moment dérivé dans l'assomption spirituelle de l'être. Et c'est à sa dignité personnelle que l'intériorité atteint ainsi, puisqu'elle va porter vers le lieu du cœur théandrique et à la lumière de la charité les richesses de son symbolisme à travers lequel la création entière se rapporte à l'homme. En toute rigueur de termes, c'est la vocation christique de la personne humaine qui s'y accomplit, attirant à soi, suivant l'acte déjà consommé dans la Personne du Logos incarné où elle-même vit, se meut et agit, — la nature qui lui revient et qui attend en gémissant[34].

Et il ne faut pas croire non plus que les textes, en quelque sorte plus « technicisés ». de la tradition offrent un enseignement différent, — bien qu'ils le livrent moyennant des « types » qu'on doit savoir déchiffrer. (On ne saurait pourtant, nous

33. L'anthropologie (ou mieux : la « théorie » anthropologique) qui se trouve à la base des diverses expériences spirituelles devient, dès lors, une condition relative de la direction et du « contenu » de la contemplation respective : *quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur.*

34. Cette assomption mystique de la création est incluse dans l'économie concrète de Dieu, elle la sert. Il est à peine besoin de dire qu'elle présuppose une grande force spirituelle propre, une grâce spéciale et, nous dirions, une profonde intégrité ecclésiale : ce sont les grands siècles de vie érémitique et d'élan de l'Église qui ont vu la sanctification de la terre. Dans les spiritualités d'immanence, la dialectique « être humain-nature » se réclame d'un sens directement opposé : assimiler, par homologation symbolique et technique adéquate, l'homme au cosmos (plutôt au principe divin de celui-ci), afin de refaire une intégrité contestée par l'existence différenciée (à la fois imperfection et diminution de puissance).

l'avons vu, leur en faire grief puisque c'est à une longue assimilation vivante et non à une simple lecture qu'ils étaient destinés). Nous apporterons un seul exemple : une fois guidé dans le sens et la composition du fondamental *Traité de la sobriété et de la garde du cœur*, de Nicéphore le Solitaire, on découvre, assez surpris, que l'histoire passablement étrange par laquelle il débute n'est pas située là au hasard, mais qu'elle y remplit une fonction rigoureuse. Il s'agit d'un extrait de la vie de saint Antoine qui, un jour, assis sur la montagne en prière, vit deux frères se mourant de soif, loin dans le désert[35]. C'est toute la réponse au problème de l'intériorité et de sa corrélation à la Transcendance, venant du Père des hésychastes et rappelée ici pour le bénéfice de ceux qui s'apprêtent à entrer dans la voie. Veillant dans les profondeurs du cœur, Antoine s'est trouvé simultanément dans un autre lieu (c'est-à-dire : il les a « transcendés » tous les deux), car « le Seigneur lui révéla des événements éloignés [...]. (Il) fut gratifié de la vision divine *et* de la vue à distance »[36]. La confusion de ces deux ordres incommensurables, bien que toujours possible en tant qu'illusion (ou, plutôt, racine même de l'illusion contre laquelle le discernement des esprits se dresse, vertu suprême) trahit, d'autre part, le fait d'avoir dérogé à la condition essentielle de l'intériorité : se tenir dans la présence du Dieu qui est. La profondeur intérieure de l'être est déterminée par la hauteur de la transcendance devant laquelle il se situe : l'abîme répond fidèlement à l'invocation de l'abîme. L'intériorité de l'hésychia, qu'on soupçonne parfois, vu son « abîme » propre, de prendre le pas sur l'Autre, témoigne au contraire, à cause même de sa profondeur, d'un sens extrême de la transcendance absolue et de l' « abîme » ineffable de Dieu. C'est qu'elle en expérimente un mystère dernier.

Il est bien téméraire de toucher à cela en quelques paroles rapides. Pourtant, dans cet ordre de réalités où tout se tient, on ne saurait comprendre correctement l'assise dogmatique et métaphysique de la spiritualité hésychaste sans le recours à la doctrine des Pères de la grande tradition ayant trait à l'essence inaccessible de Dieu et à ses communications *ad extra*. Doctrine antinomique par elle-même et, à partir du XIVe siècle, on le sait, très controversée, malgré sa présence tenace dans la pensée patristique et la vie spirituelle de l'Eglise telle que la liturgie et l'iconographie l'expriment et dont nous voulons seulement souligner un sens particulièrement précieux pour l'éclaircissement de notre question. Elle vient, en effet, baigner d'une lumière nouvelle la relation « intériorité-transcendance » dont toute vie contemplative se constitue : l'antinomie extrême sur laquelle elle repose — et grâce à laquelle

35. Cf. Goulard, *op. cit.*, p. 189.
36. Id., p. 190.

elle rachète, au niveau ingrat du langage même, quelque chose de la rigueur du mystère, — confesse à la fois l'Être imprédicable et imparticipable de Dieu, connu par Lui seul, et sa totale présence au cœur de la créature dans les énergies incréées qui lui sont inséparables et d'où la déification reçoit son caractère réel. Composés avec la netteté violente d'une croix de l'intelligence, les deux termes, loin de se repousser réciproquement, ne prennent leur efficacité que l'un par l'autre, d'un mouvement qui transcende la saisie intellectuelle pour embrasser le premier sens communicable, de ce côté-ci, du mystère qui s'y offre. Un premier temps nous fait reconnaître la Transcendance divine à une hauteur incommensurablement plus absolue (si l'on peut dire) que celle qui est visée par la dialectique négative aboutissant au vide ananoétique ou par le dépouillement existentiel abolissant toute différence dont l'existence se constitue — pour finir, tous les deux, par la chute dans l' « identité » négatrice de transcendant; tandis que le second, sans rien enlever à la force du précédent, témoigne de la descente (κατάβασις) ineffable du même imparticipable Dieu dans ses opérations déifiantes, assimilant par elles la créature à sa condition incréée, sans supprimer d'aucune façon sa créaturalité. Si l'Absolu, l'intransigeant et l'inobjectivable, le seul apte à satisfaire la soif et l'honnêteté de l'esprit engagé dans sa recherche, est reconnu ici selon ses exigences les plus sévères, la personne créée (peut-être chose plus difficile encore) ne lui est pas pour autant sacrifiée, mais (signe non équivoque de l'authentique descente d'en-haut) elle est confirmée dans sa dignité inamissible : il y a un battement d'aile des deux côtés.

C'est que la « contemplation » (le mot adéquat fait déjà défaut) des processions déifiantes exprime, dans la tradition de l'Orient chrétien, le mystère vivant, le sens personnel, dans l'Absolu divin. Dieu est inconnaissable et insaisissable, si ce n'est par lui-même; et dans sa descente lumineuse et accessible encore, il n'en reste pas moins invisible : il est l'abîme de la Personne (et non de la nature « conceptualisable » ou « néantissable », selon le cas[37]), abîme de connaissance — amour où

37. On n'a pas suffisamment noté, selon nous, toutes les implications de l'attitude traditionnelle, dans l'Église Orthodoxe, envers la théologie négative. Elle est pourtant révélatrice de l'expérience spirituelle qui la fonde et dont nous voulons ici comprendre un trait particulier Malgré son apophatisme foncier (ou mieux, à cause de lui), la spiritualité chrétienne orientale situe la théologie négative proprement dite sur un plan secondaire (« nous savons que l'intellect comprend toujours ce que la théologie négative nie », disait Grégoire Palamas; « avec elle on descend, on ne monte pas vers le mystère dernier »), précisément parce qu'elle y voit une démarche intellectuelle de l'esprit, de teneur encore naturelle, solidaire d'un dépouillement dialectique qui, en soi, n'est pas chrétiennement spécifié (et même la *via eminentiae*, qui restitue la positivité surabondante de la Transcendance divine inviolable, ne fait que réconcilier les deux moments antérieurs). Ce qu'elle confesse, c'est l'*antinomie* cruciale de l'union entre la nature créée et l'Incréée (par où l'apophase est élevée, mais non annulée), signe logique

la « théôsis » se consume sans jamais s'épuiser. De cette antinomie qu'il pâtit, l'esprit puise la force de son ascension et la source de sa béatitude. Sans une ambiance doctrinale marquée par le sens vif de la radicale transcendance de l'Essence divine — qui fonde, en dernier lieu, l'élan soutenu et infini de la créature en excluant foncièrement l'anthropomorphisme et l'objectivation — l'expérience mystique centrée sur le Toi divin et réalisée en « dialogue » risquerait de finir dans une autre objectivation, de type personnel cette fois, faute de voir le mystère antinomique de la Personne; or, de l'autre côté, les opérations divines incréées qui le révèlent sans l'abaisser franchissent seules la distance entre la déification-métaphore et la déification-réalité, autant dire entre la grâce créée opérant selon le schéma naturel de la causalité (cause incréée — effet créé) et la grâce incréée élevant, d'un geste personnel, si l'on

et phonétique, si l'on veut, du fait qu'on est au-delà de l'intériorisation *per viam negationis* et de la connaturalité inexprimable du *noûs* avec son propre exister (intériorisation et connaturalité exprimées par la dialectique négative et par l'homogénéisation au silence intérieur).

Faut-il y voir également l'explication du fait, selon nous fort significatif, que la tradition spirituelle de l'Orient chrétien n'emploie guère, pour nommer le mystère insaisissable de Dieu, le terme, négatif à outrance, de *néant*, qui a la prédilection de la mystique occidentale? La question est passionnante. Elle porte loin et mériterait de faire l'objet d'un examen spécial. Sans vouloir généraliser — et sans oublier la pluralité des types en présence — nous croyons pouvoir invoquer l'opinion avancée par certains penseurs occidentaux selon laquelle l'identification entre l'être et le néant représente (si paradoxal que cela puisse paraître) une tentation tenace de l'esprit occidental, reflétée, suivant sa condition propre, jusque dans la pensée séculière (et il y en a des preuves éclatantes chez les philosophes contemporains, même ailleurs que dans la seule philosophie allemande de M. Heidegger). Pourtant, nous semble-t-il, il serait bon de préciser que l'identification signalée vise moins la grande dissolution dans le calme du non-être (cela serait plutôt l'attitude extrême-orientale) qu'elle n'est appelée et justifiée par le *mouvement* vers la conciliation des contraires et la coïncidence des opposés. Il y a ici un trait qu'on pourrait peut-être suivre à la trace, depuis une certaine tradition de la pensée hellène jusqu'au courant aréopagitique et, plus loin, dans la mystique rhénane, la métaphysique de Nicolas de Cues, et la suite. Ainsi se compose la matrice durable où l'expérience mystique revêt le sens général dont la formule donnée par un philosophe catholique contemporain reste sans doute légitime : « la mystique aboutit à un état néant ».

La tradition Orthodoxe-orientale, que nous avons vue audacieusement centrée sur le sens métaphysique de l'Incarnation lié à l'ordre cosmique et à l'anthropologie, aboutit, pour sa part, à l'expression antinomique de la grâce incréée inséparable de l'essence ineffable. Éblouie par ce *mystère vivant* en Dieu, elle y trace la ligne d'arrêt de l'effort cognitif de l'esprit et, par là même, marque l'impossibilité d'en parler symboliquement comme d'un Néant. (La « néantisation » de la créature devant le « tout-autre » de Dieu sera plutôt exprimée, nous l'avons vu, en termes de mort et de résurrection mystiques.)

(Notre distinction est de nature purement formelle; elle a trait à deux « modes » spirituels circonscrits par des conditions historiques différentes; autrement, et *ab intra*, il est absolument impossible (nous dirions interdit) de marquer une différence entre les états derniers de vie contemplative décrits dans les Églises d'Occident et d'Orient.)

peut dire, la nature créée à la nature divine[38]. Chercher implacablement une dévaluation du sens du Transcendant dans l'expérience hésychaste, ou bien vouloir à tout prix que ses incontestables et saints fruits spirituels lui soient en quelque

38. Nous serions vraiment désolés de finir sur une impression de durcissement d'attitude et de positions irréconciliables. Loin de nous cette pensée. Nous avons simplement, et nécessairement, essayé de situer, d'un geste trop rapide, il est vrai, la spiritualité hésychaste dans le contexte « théologique » qu'elle tient de l'Eglise et que, normalement, elle implique; partant, il est inévitable qu'on touche à des points où Orient et Occident diffèrent et qu'on a, d'ailleurs, grand intérêt à connaître avant de saisir leur unité foncière. On ne saurait, certes, nier, nous semble-t-il, que, d'un côté, les conditions d'une intelligence correcte de la doctrine des énergies incréées se soient, en quelque sorte, perdues en Occident; la vie et le sens spirituel de la liturgie l'étaient dans une grande mesure. Mais il est surtout vrai que ce thème particulier a depuis longtemps accumulé autour de lui de gros malentendus, rendus toujours plus pénibles par le manque de dialogue et par les facilités de la polémique. Et ici, la part des Orientaux n'est pas la moindre à blâmer. Il s'agit donc, — on peut le dire avec tous les sentiments complexes que la formule éveille, — d'une question de terminologie. Dès que l'on a compris, plus ou moins, les deux traditions théologiques en présence, il nous semble impossible que l'on puisse nier leur unanimité en face du mystère dernier et de ne pas voir qu'il s'agit seulement d'une différence de perspective, se traduisant dans une différence de langage (ou inversement). De même, il nous semble impossible d'ignorer le sentiment affreux d'une interdiction pesant sur tout effort tendant à transposer cette identité profonde en une adéquate structure formelle de pensée et de langage sans trahir la légitimité et la richesse que chaque point de vue comporte (cf. A ce propos les heureuses notations du P. J. Maréchal, s. j., concernant la vision béatifique chez Maxime le Confesseur, dans sa *Psychologie des Mystiques*, IIe volume). C'est que l'on n'a pas encore surmonté la tension « μια φύσις — μια ὑπόστασις », devenue presque une fatalité de par les divisions entre l'Orient et l'Occident. On reproduit sans cesse, des deux côtés, l'expérience que le R. P. Chenu, avec son lumineux et parfait discernement, décrivait à propos du tournant dans la prise de conscience théologique de soi en Occident : « Mais, en vérité, il est scabreux de reprendre en concepts latins les attitudes spirituelles de l'Orient. Ce n'est qu'au XIIe siècle qu'on s'en est aperçu » (cf. M.-D. Chenu, o. p., « Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle », dans *Mélanges*, Auguste Pelzer, Louvain, 1947, pp. 159-181. En fait, le « Chartularium Universitatis Parisiensis » condamnait en 1241, en les désignant par innocence et bonne foi, les vérités traditionnelles, déjà devenues étrangères, de l'Orient chrétien; la doctrine des énergies divines y figure comme — *horribile dictu* : — « multae veritates sunt ab aeterno quae non sunt Deus »).

D'un autre côté, on peut se demander si l'Eglise Orthodoxe, une fois entraînée dans un travail d'explicitation de ses sources théologiques et patristiques plus poussé qu'il ne l'a été jusqu'ici, ne sera pas amenée à redécouvrir spontanément les voies de la théologie catholique romaine, y compris les thèses maintenant en litige, ou encore à trouver une expression nouvelle et fraîche (mais non pas antagoniste, pour autant) plus conforme à l'attente actuelle de l'esprit. Posée de cette manière, la question, certes, reste abstraite; la réponse concrète ne peut venir que de la seule Eglise Orthodoxe elle-même — et simplement, en la donnant.

L'essentiel, pourtant, est bien de ne pas oublier — chaque fois qu'on entreprend la démarche, désormais inévitable et urgente, visant à la connaissance vivante de l'autre comme base d'une meilleure connaissance de soi, — le principe d'où cette démarche tire son authenticité et sa force et qui est — on a dû la peine à le nommer, tant il est devenu un simple mot — la charité.

la « théôsis » se consume sans jamais s'épuiser. De cette antinomie qu'il pâtit, l'esprit puise la force de son ascension et la source de sa béatitude. Sans une ambiance doctrinale marquée par le sens vif de la radicale transcendance de l'Essence divine — qui fonde, en dernier lieu, l'élan soutenu et infini de la créature en excluant foncièrement l'anthropomorphisme et l'objectivation — l'expérience mystique centrée sur le Toi divin et réalisée en « dialogue » risquerait de finir dans une autre objectivation, de type personnel cette fois, faute de voir le mystère antinomique de la Personne; or, de l'autre côté, les opérations divines incréées qui le révèlent sans l'abaisser franchissent seules la distance entre la déification-métaphore et la déification-réalité, autant dire entre la grâce créée opérant selon le schéma naturel de la causalité (cause incréée — effet créé) et la grâce incréée élevant, d'un geste personnel, si l'on

et phonétique, si l'on veut, du fait qu'on est au-delà de l'intériorisation *per viam negationis* et de la connaturalité inexprimable du *noûs* avec son propre exister (intériorisation et connaturalité exprimées par la dialectique négative et par l'homogénéisation au silence intérieur).

Faut-il y voir également l'explication du fait, selon nous fort significatif, que la tradition spirituelle de l'Orient chrétien n'emploie guère, pour nommer le mystère insaisissable de Dieu, le terme, négatif à outrance, de *néant*, qui a la prédilection de la mystique occidentale? La question est passionnante. Elle porte loin et mériterait de faire l'objet d'un examen spécial. Sans vouloir généraliser — et sans oublier la pluralité des types en présence — nous croyons pouvoir invoquer l'opinion avancée par certains penseurs occidentaux selon laquelle l'identification entre l'être et le néant représente (si paradoxal que cela puisse paraître) une tentation tenace de l'esprit occidental, reflétée, suivant sa condition propre, jusque dans la pensée séculière (et il y en a des preuves éclatantes chez les philosophes contemporains, même ailleurs que dans la seule philosophie allemande de M. Heidegger). Pourtant, nous semble-t-il, il serait bon de préciser que l'identification signalée vise moins la grande dissolution dans le calme du non-être (cela serait plutôt l'attitude extrême-orientale) qu'elle n'est appelée et justifiée par le *mouvement* vers la conciliation des contraires et la coïncidence des opposés. Il y a ici un trait qu'on pourrait peut-être suivre à la trace, depuis une certaine tradition de la pensée hellène jusqu'au courant aréopagitique et, plus loin, dans la mystique rhénane, la métaphysique de Nicolas de Cues, et la suite. Ainsi se compose la matrice durable où l'expérience mystique revêt le sens général dont la formule donnée par un philosophe catholique contemporain reste sans doute légitime : « la mystique aboutit à un état néant ».

La tradition Orthodoxe-orientale, que nous avons vue audacieusement centrée sur le sens métaphysique de l'Incarnation lié à l'ordre cosmique et à l'anthropologie, aboutit, pour sa part, à l'expression antinomique de la grâce incréée inséparable de l'essence ineffable. Éblouie par ce *mystère vivant* en Dieu, elle y trace la ligne d'arrêt de l'effort cognitif de l'esprit et, par là même, marque l'impossibilité d'en parler symboliquement comme d'un Néant. (La « néantisation » de la créature devant le « tout-autre » de Dieu sera plutôt exprimée, nous l'avons vu, en termes de mort et de résurrection mystiques.)

(Notre distinction est de nature purement formelle; elle a trait à deux « modes » spirituels circonscrits par des conditions historiques différentes; autrement, et *ab intra*, il est absolument impossible (nous dirions interdit) de marquer une différence entre les états derniers de vie contemplative décrits dans les Églises d'Occident et d'Orient.)

peut dire, la nature créée à la nature divine[38]. Chercher implacablement une dévaluation du sens du Transcendant dans l'expérience hésychaste; ou bien vouloir à tout prix que ses incontestables et saints fruits spirituels lui soient en quelque

38. Nous serions vraiment désolés de finir sur une impression de durcissement d'attitude et de positions irréconciliables. Loin de nous cette pensée. Nous avons simplement, et nécessairement, essayé de situer, d'un geste trop rapide, il est vrai, la spiritualité hésychaste dans le contexte « théologique » qu'elle tient de l'Église et que, normalement, elle implique; partant, il est inévitable qu'on touche à des points où Orient et Occident diffèrent et qu'on a, d'ailleurs, grand intérêt à connaître avant de saisir leur unité foncière. On ne saurait, certes, nier, nous semble-t-il, que, d'un côté, les conditions d'une intelligence correcte de la doctrine des énergies incréées se soient, en quelque sorte, perdues en Occident; la vie et le sens spirituel de la liturgie l'étaient dans une grande mesure. Mais il est surtout vrai que ce thème particulier a depuis longtemps accumulé autour de lui de gros malentendus, rendus toujours plus pénibles par le manque de dialogue et par les facilités de la polémique. Et ici, la part des Orientaux n'est pas la moindre à blâmer. Il s'agit donc, — on peut le dire avec tous les sentiments complexes que la formule éveille, — d'une question de terminologie. Dès que l'on a compris, plus ou moins, les deux traditions théologiques en présence, il nous semble impossible que l'on puisse nier leur unanimité en face du mystère dernier et de ne pas voir qu'il s'agit seulement d'une différence de perspective, se traduisant dans une différence de langage (ou inversement). De même, il nous semble impossible d'ignorer le sentiment affreux d'une interdiction pesant sur tout effort tendant à transposer cette identité profonde en une adéquate structure formelle de pensée et de langage sans trahir la légitimité et la richesse que chaque point de vue comporte (cf. à ce propos les brèves notations du P. J. Maréchal, s. j., concernant la vision béatifique chez Maxime le Confesseur, dans sa *Psychologie des Mystiques*, IIe volume). C'est que l'on n'a pas encore surmonté la tension « μια φύσις — μια ὑπόστασις », devenue presque une fatalité de par les divisions entre l'Orient et l'Occident. On reproduit sans cesse, des deux côtés, l'expérience que le R. P. Chenu, avec son lumineux et parfait discernement, décrivait à propos du tournant dans la prise de conscience théologique de soi en Occident : « Mais, en vérité, il est scabreux de reprendre en concepts latins les attitudes spirituelles de l'Orient. Ce n'est qu'au XIIe siècle qu'on s'en est aperçu » (cf. M.-D. Chenu, o. p., « Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle », dans *Mélanges*, Auguste Pelzer, Louvain, 1947, pp. 159-181. En fait, le « Chartularium Universitatis Parisiensis » condamnait en 1241, en les déformant par innocence et bonne foi, les vérités traditionnelles, déjà devenues étrangères, de l'Orient chrétien; la doctrine des énergies divines y figure comme — *horribile dictu!* — « multae veritates sunt ab aeterno quae non sunt Deus »).

D'un autre côté, on peut se demander si l'Église Orthodoxe, une fois entraînée dans un travail d'explicitation de ses sources théologiques et patristiques plus poussé qu'il ne l'a été jusqu'ici, ne sera pas amenée à redécouvrir spontanément les voies de la théologie catholique romaine, y compris les thèses maintenant en litige, ou encore à trouver une expression nouvelle et fraîche (mais non pas antagoniste, pour autant) plus conforme à l'attente actuelle de l'esprit. Posée de cette manière, la question, certes, reste abstraite; la réponse concrète ne peut venir que de la seule Église Orthodoxe elle-même — et simplement, en la donnant.

L'essentiel, pourtant, est bien de ne pas oublier — chaque fois qu'on entreprend la démarche, désormais inévitable et urgente, visant à la connaissance vivante de l'autre comme base d'une meilleure connaissance de soi, — le principe d'où cette démarche tire son authenticité et sa force et qui est — on a de la peine à le nommer, tant il est devenu un simple mot — la charité.

sorte accordés malgré elle[39], nous semble une entreprise très ingrate pour ne pas dire vaine. Au contraire, une méditation sans préjugés de l' « ordre métaphysique » (pour parler un certain langage) dont elle relève, toujours présent dans son indéfectible conscience de la transcendance incommensurable de Dieu et du mystère de l'amour qui le porte jusqu'au néant de la créature, — pourrait s'avérer autrement féconde.

En des termes très simples où, cependant, il y a quelque chose de plus que le premier regard ne l'aperçoit, saint Grégoire Palamas en parle comme il suit : « L'esprit sort de soi et, s'élevant au-dessus de lui-même, s'unit à Dieu. Et Dieu sort également de soi (ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται) afin de s'unir à l'esprit, mais il descend. Comme mû par l'amour et la charité (ἔρωτι καὶ ἀγαπήσει) et par la surabondance de sa bonté. Il sort, sans quitter son abîme, de Soi, de sa transcendance et s'unit à nous par une union au-delà de toute intelligence... Et pourquoi ne descendrait-il pas, Celui qui est descendu jusqu'au corps et le le corps de mort et la mort en croix[40] ? Arrêtons-nous un instant, au seuil de conclure, auprès d'une dernière perspective contenue par la tradition contemplative de l'Eglise d'Orient, révélatrice, sans ambiguïté, du signe spirituel sous lequel elle se place.

Si les grandes traditions métaphysiques de l'Extrême-Orient auxquelles l'hésychasme est constamment rapporté, éprises d'absolu, refusent néanmoins obstinément le mystère vertigineux d'un Absolu vivant, c'est que, par-delà la vie, c'est sa mort qu'elles craignent : la chute de cette inexprimable pureté impersonnelle dans le flux conceptuel, les déterminations temporelles, le relatif, l'irréalité, le néant d'en-bas. Et c'est une sage et prudente crainte; car cet absolu qui refuse de mourir est déjà mort, et l'esprit, au terme de sa recherche éperdue, n'étreint que son simulacre. Il n'y a que le Dieu Vivant à ne pas craindre la mort (jusqu'à la Croix, surtout) puisqu'il est vivant en éternité, et c'est à travers sa mort (une fois, dans le temps; toujours, dans le cœur qui ressuscite en Lui) qu'il accepte la créature dans sa vie. Ce dernier grand malheur métaphysique : poursuivre une transcendance incapable de se crucifier et de nous crucifier — ne pourra jamais porter ombrage à la contemplation hésychaste.

Tandis que, dans l'humilité, elle continue la tradition première, celle du temps universel de l'Eglise d'avant les tristes déchirures et les légitimes efflorescences locales, c'est dans une attente que la Prière du cœur vit; attente fidèle et ardente, sans cesse exaucée et toujours à remplir, de Celui qui dit :

Ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, καὶ ὁ ζῶν... ὁ ερχόμενος[41]

Bénarès (Inde), août 1958.

39. Cf. L. Gardet, *La mention...*, *passim*.

40. *Troisième traité de la première série*, Cod. Coisl., traduction roumaine mentionnée plus haut, note 30, pp. LIII-LIV.

41. Apoc., 1, 8 et 1, 18.

# CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

## REVUES ORTHODOXES ROUMAINES

### BISERICA ORTODOXA ROMANA

**Bulletin officiel de la Patriarchie roumaine**

**1958. Mai-juin.** — Fascicule consacré au *dixième anniversaire de l'intronisation du patriarche de Bucarest, Justinien*. Hommage de la rédaction de la revue, pp. 415-419. — Prof. Liviu STAN, *Sur le chemin de la Tradition et des canons orthodoxes* (étude sur la législation canonique de l'actuel patriarche de Roumanie), pp. 420-431. — Prof. N. I. NICOLAESCO, *Le souci de la formation des cadres de l'Église* (la réforme et l'état de l'enseignement théologique durant les dernières dix années), pp. 432-442. — Prof. Ene BRANISTE, *Le prêtre et le sacerdoce chrétien dans la pensée et la vie du patriarche Justinien* (la dignité et le sens du ministère sacerdotal d'après les discours et les activités du prélat roumain), pp. 443-464. — Prof. Isidor TODORAN, *Autour de la canonisation de saints roumains* (signification de la canonisation des premiers saints roumains en 1955 pour l'Église Orthodoxe roumaine et pour toute l'Orthodoxie), pp. 465-472. — Prof. T. M. POPESCO, *Une décade d'activité d'édition* (nombreux périodiques religieux, rééditions des textes liturgiques, discours pour le ministère pastoral, visant surtout l'aspect social, quelques manuels pour les écoles théologiques, mais pas un seul ouvrage de théologie !), pp. 473-481. — Hiérom. Prof. Nicolae MLADIN, « Afin que tous soient un » (vue unilatérale et trop « optimiste » sur la portée réelle de l'incorporation forcée, par l'Église Orthodoxe, des fidèles catholiques de rite oriental de Transylvanie en 1948), pp. 482-490. — P. Niculae SERBANESCU, *Le zèle pour le bon gouvernement de la maison de Dieu* (l'activité d'organisation économique de l'Église, coopératives artisanales multipliées et œuvre de restauration des églises et monastères), pp. 491-508. — Pr. G., *La vie monastique durant les dernières dix années* (réforme du monachisme orthodoxe roumain, formation intellectuelle plus soulignée), pp. 509-523. — P. Olimp CACIULA, *Au service de l'Orthodoxie Œcuménique* (contacts, visites, voyages animés par le désir de resserrer les liens entre les diverses Églises Orthodoxes), pp. 524-547. — Prof. Orest BUCEVSCHI, *Pour la paix et la prospérité de l'homme* (activité en faveur de la paix et de l'épanouissement de la « vie nouvelle », à savoir en régime socialiste), pp. 548-559.

## STUDII TEOLOGICE

### Revue roumaine des Instituts théologiques

**1958. Mai-juin.** — Prof. Ioan Coman, *Hommage à sa Béatitude le patriarche Justinien pour la première décade de son patriarcat* (reconnaissance pour ses réalisations concernant l'enseignement théologique), pp. 275-286. — I. Barnea, *Les monuments d'art chrétien découverts sur le territoire de la Roumanie*, pp. 287-310. — I. I. Russu, *Objets archéologiques paléochrétiens en Transylvanie, Contribution à l'histoire du christianisme Daco-Romain*, pp. 311-340 (ces deux dernières études présentent avec une grande compétence scientifique les résultats des dernières recherches archéologiques en Roumanie; ces découvertes récentes confirmeraient, d'après les deux savants, l'origine latine du christianisme primitif en Roumanie). — Prof. Petru Rezus, *La doctrine concernant l'aspect subjectif de la religion, envisagée du point de vue interconfessionnel* (dénonce le subjectivisme et le psychologisme protestants en même temps que la tendance catholique à s'approprier privilèges et indulgences), pp. 366-375. — Prof. D. I. Belu, *Un aspect moins remarqué de l'amour du prochain* (étude théologiques de la charité qui cherche à établir les conditions propres à prévenir, empêcher le mal et la souffrance), pp. 341-365. — Prof. Liviu Stan, *De l'autonomie ecclésiastique* (étude canonique de la nature et des diverses espèces d'autonomie ecclésiastique), pp. 376-393. — *Documentaire* : Prof. Grigorie Marcu, *Nouveaux matériaux documentaires pour la critique textuelle du Nouveau Testament, les papyri découverts récemment*, pp. 394-399.

## MITROPOLIA OLTENIEI

### Revue roumaine de la province métropolitaine du Sud-Ouest

**1958 (X^e^ année.) Janvier-février.** — *Articles* : Mort du président de la République, accession du nouveau président, élections municipales, pp. 3-14. — Prof. D. Stanîloaie, *Autour des Homélies spirituelles de saint Macaire* (état de la discussion concernant leur authenticité d'après les travaux faits en Occident surtout par W. Jaeger), pp. 15-38. — Ilie Bratan, *Saint Grégoire le Théologien* (brève présentation de sa doctrine), pp. 39-44. — Pr. Marin Branîste, *Patriarches de Constantinople dans les Principautés roumaines pendant la deuxième moitié du XVII^e^ siècle* (recherche historique documentée sur les séjours prolongés des patriarches de Const. dans les Principautés roumaines où ils trouvaient aide et protection), pp. 45-61. — Prof. Georges I. Moisescu, *Halte spirituelle* (pour les dix années de pastoration de Mgr Firmilien comme métropolite d'Olténie à Craiova), pp. 62-64. — Dan Smantanescu, *Rafail le moine* (activité littéraire de ce moine du XVIII^e^ siècle), pp. 65-71. — Gh. Bratu, *Extraits des commentaires liturgiques de saint Nicodème l'Hagiorite* (donnés comme matériaux pour des prédications liturgiques), pp. 72-83. — *Chronique ecclésiastique* : Distinctions, concert religieux, commémoraisons, solennités ecclésiastiques, nécrologe, pp. 84-92. — *Nouvelles des diver-*

*ses Églises Orthodoxes sœurs*, pp. 93-100 — *Notations* : Pr. D. Buzatu, *Deux villages oltènes anciens*, pp. 101-106. — Pr. D. Balasa, *Le chroniqueur Denis l'Ecclésiarque, relieur de livres*, pp. 106-107. — Daniela Bratu, *Livres anciens inconnus*, pp. 107-108. — Théodor Manolache, *A travers la presse* (quelques notes sur des sujets concernant l'Église, touchés par la presse roumaine; la dernière note est consacrée aux Unitariens qui ont à Cluj en Transylvanie leur unique évêque, autorité suprême pour tous les unitariens), pp. 109-119. — *Actualités théologiques* : Tit Simedrea, *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Égypte* (note suivie de la traduction roumaine de l'article du professeur H. Ch. Puech publié dans l'*Encyclopédie française*, t. XIX sur ce même sujet), pp. 120-141. — D. Alexandru, *Chronique* (intéressante, sur des sujets judicieusement choisis); recensions et notes bibliographiques. Paul Goubert s. j., Byzance avant l'Islam, t. Ier, Paris, 1951 et P. Alphandéry, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, 1954 (deux bonnes recensions, entre autres), pp. 142-156. — *Décisions officielles et mouvement du personnel* de la Métropolie d'Olténie, pp. 157-160.

## MITROPOLIA MOLDOVEI SI SUCEVEI

### Revue officielle de l'archevêché de Jassy en Moldavie, Roumanie

**1957 (XXXIIIe année.) Août-septembre.** — *Problèmes actuels* : 23 août (1944) jour de la libération (date de l'invasion de la Roumanie par les Soviétiques), 4 p. — Diverses questions concernant le calendrier de l'Église Orthodoxe (bonne et succincte présentation de cette question, opportune en Moldavie où le mouvement stilite est assez répandu), 18 pp. — *Études de théologie biblique* : Prof. Nicolae Neaga, *Le Royaume de la paix*, Isaïe II, 4, 6 pp. — *Théologie historique* : N. Corivan, *L'art religieux à l'époque d'Étienne-le-Grand* (prince roumain de Moldavie, deuxième moitié du XVe siècle), 16 pp. — I. D. Stefanescu, *La richesse de l'art religieux en Moldavie : le trésor de Putna* (étude d'une collection d'icônes moldaves du XVIe siècle), 11 pp. — N. Corneanu, *La contribution des « scoliasts »* (glossateurs) *pour la compréhension de « l'échelle » de saint Jean Climaque*, 5 p. — Ioan Ivan, *Actualité de l' « Institution » de Païssié Vélitchikovsky* (étude de la règle laissée par le célèbre starets), 4 p. — *Théologie systématique* : Prof. Corneliu Sarbu, *L'aspect social de l'Église* (esquisse de l'aspect humain du mystère de l'Église), 4 p. — *Théologie pratique* : Magistr. Stelian Izvoranu, *La hiérarchie ecclésiastique d'après les écrits des Pères apostoliques* (bonne étude de théologie positive d'un jeune théologien, étudiant du cours de maîtrise à l'Institut théologique de Bucarest), 16 pp. — *Prédication* : P. Laurentiu Popovici, *Sermon pour le VIe dimanche après la Pentecôte*, 4 p. — *Monuments d'art chrétien* : Emil Diaconescu, *Le monastère Dragomirna* (description de son architecture, XVIIe siècle), 13 pp. — *Lieux historiques sur le territoire de la Métropolie de Moldavie* : D. Ciurea, *La ville de Jassy au XVIIe siècle*, 8 pp. — *Figures de la vie ecclésiastique en Moldavie* : Prof. Ioan Loghin Turcanu, *Le Père Basile Tarnavschi* (professeur d'Écriture Sainte à la Faculté de théologie de Cernauti, mort en 1945), 6 pp. — Recensions, notes d'actualités culturelles et religieuses, 36 pp. — *Chronique ecclésiastique* : Séance annuelle de l'assemblée diocésaine de Jassy, solennité ecclésiastique à Radauti, visites canoniques dans le diocèse de Roman et Husi, activités du clergé en faveur de la paix, jubilé, 17 pp.

# REVUE ORTHODOXE DE TCHÉCOSLOVAQUIE

## LA PENSÉE ORTHODOXE

### Revue trimestrielle de la Métropolie Orthodoxe de Tchécoslovaquie

*(en russe, brefs résumés en allemand, français et anglais)*

**1958.** 3. — Prof. J. Novac, *A propos de la responsabilité actuelle des chrétiens* (rappel des grandes vérités qui commandent l'union entre les hommes, la compréhension mutuelle et la recherche de la paix), 8 pp. — Prot. Dr. Étienne Balogh, *Le problème de la liberté de la volonté et le christianisme* (affirmation de la liberté de la volonté dans la doctrine chrétienne et sa conciliation avec la grâce), 5 pp. — Prot. Douschan Sourma, *La doctrine du Purgatoire et son influence dans la vie de l'Église d'Occident* (contre les abus du Moyen Age où l'auteur voit une application de la doctrine catholique du Purgatoire), 8 pp. — Radivoï Jakovlévitch, *Le péché originel dans la conception du patriarche Serge* (opposition surtout à la doctrine catholique à ce sujet, qu'il qualifie de juridique), 7 pp. — Archim. Léonide, *Le starets Païssié Véiitchikovsky* (note sur sa vie et ses œuvres), 14 pp. — Archim. Basile, *Contribution à l'histoire du monastère de Mounkatch* (suite, XVI^e et XVII^e siècles), 9 pp. — *Nécrologe*, activités ecclésiastiques dans le cadre de la *campagne pour la paix*, *bibliographie*, 8 pp.

# La Mariologie de Calvin

*par*

B.-D. DUPUY, O. P.

CALVIN ne s'est préoccupé que rarement de la Vierge Marie. Il n'a parlé d'elle avec quelque développement que dans sa prédication sur l'*Harmonie Evangélique*, qu'il donna tout à la fin de sa vie, deux ans avant sa mort. On est de prime abord assez désorienté par le caractère polémique de ce commentaire de l'Evangile. Il faut, pour le comprendre, revenir sans cesse au motif du combat des Réformateurs. Ils prêchent l'authenticité de la foi: celle-ci exige d'eux qu'ils condamnent tout culte des saints, qu'ils rendent à Dieu l'honneur qui lui est dû, qu'ils lui restituent les hommages que la piété catholique détourne de leur but.

Cette polémique trouva son effet pratique dans les disciplines qui furent données aux églises. La présence de Marie au culte fut entièrement rejetée. Il n'y eut aucune fête ni aucun cantique dans les églises soumises à l'obédience de Calvin. Mais sa doctrine sur Marie est beaucoup moins négative que le calvinisme subséquent ne pourrait le faire croire. On peut dire que, plus on remonte aux origines du protestantisme, si l'on excepte les antitrinitaires, plus on s'aperçoit que de nombreux éléments de la foi catholique demeuraient tenus par les Réformateurs. Nous aurons à constater ici, une fois de plus, que la Réforme mit un certain temps à s'établir dans ses principes dits de réformation, qu'elle ne détermina pas d'emblée ce qu'elle voulait rejeter, et se montra d'abord favorable à ce que la doctrine catholique, comme telle, affirmait. Ce n'est que lorsque sera mise en œuvre une certaine systématisation des principes que l'on assistera à une négation beaucoup plus radicale.

Où faut-il chercher la raison de l'attachement de Calvin aux données de la mariologie catholique ? Dans une certaine fidélité à la tradition, chez lui comme chez Luther. Tous deux entendaient, en effet, tenir la doctrine de foi des grands conciles œcuméniques du V^e^ siècle. Ce fondement a sauvé dans une très large mesure leur doctrine. Calvin a prêté beaucoup d'attention aux débats du *Colloque de Marbourg* (1529), où Luther s'est opposé à Zwingli en matière christologique. On peut penser que ce sont

ces débats qui l'ont éveillé aux formulations dogmatiques. Bien que franchement favorable, à l'origine, aux idées de Zwingli, Calvin ne cessera jamais de tenir, comme Luther à Marbourg, le dogme promulgué par les grands conciles dans sa lettre même : deux natures dans le Christ, unité de personne, communication des propriétés[1]. Tiendra-t-il de la même façon la formulation d'Ephèse, *Théotokos* ? C'est ce que nous aurons à nous demander.

Les formulations de Calvin sont toujours précises et correctes. Il faut donc, au-delà des mots, s'attacher à découvrir le *sens* qu'il leur attribue. Toute étude christologique ou mariologique demande qu'on prenne une très grande attention à ce que Calvin *veut dire*, à la signification des vocables : foi, sainteté, miracle, nature humaine ont un sens catholique sur lequel nous nous ferions illusion si nous pensions qu'il était celui de Calvin. Si nous n'y prenions pas garde, nous pourrions oublier qu'en réalité toute la pensée calviniste est engagée dans une révision des positions traditionnelles qu'elle n'entend pas du tout récuser, et qu'elle entend même tenir, mais dont elle va peu à peu donner une interprétation personnelle. Quand Calvin dit que Marie est vierge, sainte, mère du Seigneur, il entend tenir la vérité chrétienne des origines, et même la pleine vérité catholique de tous les temps, mais en la dépouillant des fantasmageries, des élucubrations d'une piété dévoyée. Dogmatiquement, il entend tenir toute la doctrine christologique ou mariale... en réalité, il faut examiner ce qu'il en est.

## I. — La Virginité de Marie

Marie est restée *vierge avant l'enfantement* : c'est pour Calvin un article de foi. Aussi ne cesse-t-il jamais d'appeler Marie la « Vierge Marie ». Dès le *Catéchisme de 1537* il s'explique sur le mystère de la conception virginale :

> Qu'entends-tu par ces deux mots : conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie? — Qu'il a été formé au ventre de la Vierge Marie de la propre substance d'icelle, pour être semence de David; comme il avait été prédit (Ps. 132, 11) : et néanmoins que cela s'est fait par opération miraculeuse du Saint-Esprit, sans compagnie d'homme (*Cat. de 1537*, § 50).

Il importe de remarquer le statut de miracle donné par Calvin à la conception virginale. Comme le note justement K. Barth commentant ce texte[2], il faut entendre ce miracle avec

1. Cf. *Opp.*, t. I, col. 66; *Inst. II*, 14, 1; *Cat. de 1542*, § 60.
2. K. Barth, *Confession de foi de l'Église. Explication du Symbole des apôtres d'après le catéchisme de Calvin* (Cahiers théologiques de l'actualité religieuse, n° 2), Neuchâtel et Paris, 1943, p. 45.

le sens propre à Calvin. « Ce miracle est *un signe qui atteste la réalité de la Parole et l'explique*[3]. » Il n'est pas une nécessité pour l'Incarnation : Dieu aurait pu choisir un autre moyen[4]. Il faut donc voir dans la conception virginale simplement le procédé, le moyen physique, pratique, humain, employé par Dieu pour l'accomplissement de son œuvre. Il faut y voir le signe qui nous est donné, non la réalité de salut elle-même, laquelle reste du domaine du signifié. *Dieu* est libre, en effet, et maître de ses initiatives, il ne se lie pas à elles. Pour autant, *nous* ne saurions, il est vrai, avoir le signifié sans le signe. Car nous n'appréhendons la réalité signifiée que dans le signe qui nous est donné. Aussi abandonner la foi à ce miracle, risquerait de faire perdre l'Incarnation, et avec elle toute christologie, toute théologie. Il ne resterait plus alors que la réflexion naturelle. Tenir le miracle est la condition de toute dogmatique, et c'est sur ce terrain — dogmatique — que se pose la question (calviniste) de la naissance miraculeuse. L'Ecriture seule ne fournit aucune décision. La pensée naturelle d'autre part est déroutée et incompétente. C'est un article de foi, un élément de symbole.

La foi à la conception virginale est foi en la réalité du miracle, comme la foi au Christ est foi en la réalité de la nature humaine du Christ : tel est le réalisme de la foi que Calvin défend à la suite des grands conciles. Mais ce réalisme physique que la foi considère n'est pas tant le réalisme tout humain, au sens quotidien, qu'un réalisme miraculeux qui déboute les lois naturelles. C'est sur ce point que Calvin insiste dès son commentaire sur l'épître aux Galates, IV, 4 (devenu un des lieux classiques de la controverse mariologique) : γενόμενον peut, nous dit-il, se traduire *natum*, qui indique bien la réalité physique, humaine de cette naissance, mais il convient davantage de traduire : *factum* ex muliere, pour spécifier de quelle naissance nous parlons : une naissance nouvelle, qui ne suit plus les lois du sexe et n'implique en son processus aucune obéissance à la nature pécheresse, mais qui à l'inverse nous est procurée par le Seigneur qui s'est soumis à la nature physique[5].

Voilà donc, conclut Calvin, comment, prenant dans la conception virginale notre nature, « *le Seigneur a fait que nous ne sommes plus soumis aux choses de la nature et que nous pouvons droit venir à lui* » (In Gal., IV, 4, Serm. 25). Ce n'est pas que la vie n'ait plus ses règles habituelles, mais la loi n'a plus d'autorité pour la régler et elle ne saurait plus jamais nous maudire. Tel est le signifié divin dont le signe atteste la réalité en nous et qui manifeste la souveraine bonté de Dieu[6].

3. Cf. t. 46, col. 65.
4. K. Barth, *op. cit.*, p. 45.
5. Cf. t. 50, col. 227; col. 569-596.
6. Ajoutons que Calvin tient davantage que la « virginitas ante partum ». Il semble tenir *la virginité perpétuelle* de Marie. Commentant la péricope de

## II. — La sainteté de la Vierge Marie

La question de la sainteté de Marie est soulevée par Calvin dans les *Commentaires sur l'Evangile de saint Jean*, et reprise très explicitement dans les *Commentaires sur saint Luc*[7] : *Marie fut sainte dès là qu'elle fut séparée pour l'œuvre de Dieu*[8]. C'est en un sens très *pratique* que Calvin comprend cette œuvre de Dieu et la sainteté qui en résulte[9]. Etre au Seigneur, lui appartenir, c'est faire que notre volonté et notre raison ne dominent plus nos conseils et que nous cessions de rechercher ce qui est expédient selon la chair. « Nous sommes au Seigneur : que sa volonté donc et sa sagesse président en toutes nos actions, et que toutes les parties de notre vie soient référées à lui comme à notre fin unique » (*Inst.*, III, 7, 1).

saint Luc sur les recherches par Marie de Jésus caché parmi les docteurs, il parle d'elle en disant : « la Vierge »; de même dans le récit johannique de la Passion. Dans son commentaire sur Jérémie XXXI, 9, il affirme que Marie n'eut pas d'autre fils que Jésus, ce qui peut être un indice, quoique non suffisant, de la même conviction. Il est ainsi intéressant de noter que Calvin n'entend pas rejeter, en tout ce sur quoi l'Écriture fait silence, ce que rapporte la tradition. Sur ce point, il serait en accord avec les grands humanistes de son temps qui n'ont jamais fait du *Schriftprinzip* un absolu. Il semble admettre ce que dit la tradition des premiers temps, pourvu que ce ne soit pas absurde et ne soit pas en contradiction avec les exigences de la Souveraine Majesté de Dieu.

Cette attitude de Calvin est en cohérence avec celle que nous venons de voir quant au miracle de la conception virginale : si le témoignage biblique n'emporte pas la décision, il faut demander celle-ci au domaine de la foi, qui fonde la dogmatique. Et si, comme c'est le cas ici (selon Calvin), on sort même du champ de la dogmatique il suffit de réfléchir sans qu'il y ait lieu de nier ce dont n'a rien dit l'Écriture. Il se peut que celle-ci sur certains sujets n'enseigne rien, elle peut donc n'être pas le critère total de tout ce qui touche la Révélation. Le critère toujours sûr, c'est la Souveraine Majesté de Dieu. Or celle-ci ne semble pas offensée par la virginité perpétuelle de Marie; au contraire.

Pour confirmer ces vues, rappelons ces lignes d'un controversiste calviniste un peu postérieur, Daniel Chamier (1565-1621) : « Sur la virginité perpétuelle, qui n'est pas article de foi, c'est volontiers que nous tenons cette sentence qui semble avoir été tenue dès l'origine par les chrétiens, que Marie demeura vierge, c'est-à-dire pure de toutes relations avec l'homme, non seulement dans tout le mystère de la génération du Christ, ce que nous devons croire entièrement, mais même en toute sa vie. Nous tenons cela contre Helvidius, Jovinien et les Antidicomarianistes. Car en ce qui n'est pas de foi, nous tenons pour grande l'autorité de l'Église pour autant qu'elle ne contredit pas l'Écriture et qu'elle ne profère rien d'absurde. » (Texte cité par C. Crivelli dans Du Manoir : *Maria* (Paris, 1949), tome I, p. 686.)

7. Cf. *Comm. sur l'harmonie évangélique*, sermons VI (t. 46, col. 62-71), VIII (t. 46, col. 85-98), XI (t. 46, col. 123-136).

8. Comm. sur I Cor., I, 2 : « Le mot sanctification signifie choix et séparation, laquelle se fait en nous quand nous sommes régénérés par le Saint-Esprit en nouveauté de vie. A partir du moment où nous sommes par la foi entrés en contact avec le Christ et que nous sommes entrés dans le corps du Christ, Christ vit en nous, ou, si on préfère, nous vivons par son esprit. »

9. Calvin commente saint Jean deux ans après ses controverses avec Osiander à qui il s'est opposé violemment, en rejetant toute idée d'une réalité mystique ou ontologique de sainteté.

La justification et par suite la sainteté de Marie ne sont pas différentes de la nôtre. Rien n'indique qu'on doive les considérer comme impliquant une conception privilégiée, sans péché, comme tendait alors déjà à le penser la foi catholique. Marie est privilégiée, pour Calvin, mais *comme tout homme que Dieu a justifié par pure grâce*[10]. Sa sainteté comme sa justification ne peuvent dater, si l'on peut ainsi parler, de l'instant de sa conception, mais de celui de sa foi, de la grâce qui lui a été faite, à elle en même temps qu'à nous. Elle est privilégiée dès l'instant où sa foi lui a été miraculeusement manifestée, et où le signe en a été donné, à nous et à elle, en l'Annonciation. Si le signe en a été donné ce n'est pas pour qu'elle puisse se juger sainte — au contraire elle fait montre d'une entière humilité — ce n'est donc pas pour elle, mais *pour nous*, pour que nous croyions que Dieu nous fait miséricorde. C'est pour cette raison, explique Calvin, que la Vierge fit le récit aux Apôtres du miracle de la conception virginale : « Il fallait que nous fussions instruits de la faveur de Dieu qui s'adressait ainsi à nous. » L'ange a parlé de la Vierge de telle façon que ses paroles retentissent jusqu'à nous et soient publiées de par le monde, car ses paroles s'adressent à la Vierge pour être adressées à nous[11]. Il lui dit : « Tu es bénie entre toutes les femmes. » Si toutes les femmes doivent se réjouir de ce mystère, c'est donc qu'il fallait leur faire connaître les paroles que l'ange avait dites, et ce n'est pas en vain qu'il s'adresse à nous par son évangile.

La sainteté et la foi de Marie ne sont pas d'une nature différente de celles des autres chrétiens, mais Marie est *désignée par Dieu pour nous servir d'exemple*[12] : exemple de sujétion (au plan des choses humaines, pratiques) à la parole de Dieu, exemple d'obéissance. Nous devons admirer en Marie sa foi dans le miracle que l'ange annonce et sa confiance que rien n'est impossible à Dieu. Marie, dit Calvin, « conclut » cette annonce en reconnaissant qu'elle lui vient de Dieu. Elle signe ce que l'ange lui fait savoir : que rien n'est impossible à Dieu.

Au reste quand la Vierge Marie dit : « Qu'il me soit fait selon ta parole », en ces mots elle conclut ce que l'ange lui avait remontré : c'est que rien ne sera impossible à Dieu; mais elle nous donne ainsi l'exposition de ce que nous avons déjà dit : c'est que pour bien considérer la puissance de Dieu, il ne faut point chercher ceci ou cela, pour savoir si Dieu peut faire que le soleil soit noir ou qu'il luise, s'il peut faire que la terre change d'autre nature, que le blé produise en l'air et qu'il n'y ait point d'autres espics et autres choses. Il n'est point question d'ainsi nous égarer de nos folles curiosités. Car c'est transfigurer Dieu par manière de dire. Voulons-nous bien considérer la puissance à notre édifica-

10. Cf. t. 46, col. 66.
11. Cf. t. 46, col. 63.
12. Cf. t. 46, col. 95, 309

tion ? Faisons comme la Vierge Marie pour dire : Seigneur qu'il me soit fait selon ta parole. Qu'il y ait un lien inséparable de la parole de Dieu avec sa vertu (Sermon VIII, t. 46, col. 95).

Calvin découvre en Marie l'exemple authentique de la sainteté, c'est-à-dire, de la puissance de Dieu *œuvrant* à notre édification. Comme la Vierge disant : « Qu'il me soit fait selon ta parole », le croyant doit dire : que la puissance de Dieu fasse se réaliser en moi sa volonté, et qu'il y ait un lien inséparable entre la parole de Dieu et sa vertu qui opère en moi :

Mais cette volonté comment nous sera-t-elle connue ? Elle est incompréhensible de soi, sinon d'autant qu'elle nous est manifestée par sa parole. Il nous faut donc là venir, tellement que nous ne discutions point subtilement en nos fantaisies de la puissance de Dieu, mais que sa parole marche devant, qu'elle nous guide; et puis après que nous sachions qu'elle aura son effet, qu'elle ne contient rien que Dieu n'accomplisse, et qu'il n'exécute, comme bon lui semblera. Nous voyons donc l'instruction qui nous est donnée ici par la Vierge Marie, qui nous sera une bonne maîtresse, moyennant que nous profitions en son école comme il appartient, c'est que nous demandions qu'il nous soit fait selon la parole de Dieu (*ibid*).

Les derniers mots de ce passage sont très révélateurs. Nous voyons Calvin souder, pour ainsi dire, en une seule opération de Dieu le miracle qui s'accomplit en Marie et le « miracle » de sa foi. Ce sont en elle comme l'un et l'autre versant d'une volonté unique de Dieu. D'une part la parole de Dieu est reçue : Marie par sa foi agit selon cette parole. D'autre part, l'accomplissement de cette volonté divine ne saurait être autre que ce que Dieu, qui déjoue toujours nos plans, décide, et sur quoi nous n'avons pas à interroger : Dieu a choisi la conception virginale qui déroge aux lois de la nature et de l'entendement. Nous retrouvons encore ce blocage entre deux ordres de faits dans cette formule typique, où Calvin dit de la Vierge « qu'elle fut régénérée[13] spirituellement dans le fils qu'elle portait en son sein » (t. 45, col. 35). Il s'agit d'une jonction interne et nécessaire, car ce que nous voyons se produire en Marie ne doit pas nous arrêter. Nous devons aller droit au signifié, à la réalité de grâce et de régénération opérée, en Marie et en nous, par la foi.

Nous profiterons en ce cantique (le *Magnificat*) quand il sera récité, quand nous montrerons que nous avons bien lu sa doctrine que la Vierge Marie n'a point seulement porté Jésus-Christ, quant à sa nature humaine

13. « Régénération de la vie chrétienne » est l'expression qui chez Calvin correspond à notre idée de sanctification ou de sainteté. Régénération indique que c'est Dieu qui opère en nous; vie chrétienne indique qu'il s'agit bien de la vie humaine, pratique, voire physique et biologique, appelée à reformer l'image de Dieu : « La régénération des fidèles n'est autre chose qu'une reformation de l'image de Dieu en eux » (t. 51, 208).

dans son ventre, mais en son cœur, et en tous ses sens et esprits et qu'elle a été remplie de beaucoup de vertus (t. 46, col. 122).

Il faut que nous croyions au signe, mais c'est l'adhésion au signifié de grâce qui nous donne de croire au signe et d'obéir (en nos œuvres) à la parole de Dieu. C'est en tant que nous lui reconnaissons sa valeur de régénération spirituelle que ce signe a un sens et conduit à un signifié procurant l'honneur de Dieu, non en le prenant dans sa réalité de fait et d'événement physique. Marie joue alors son rôle d'exemple, et nous pouvons être ses disciples, l'annonce de l'Evangile venant jusqu'à nous.

Quand donc nous connaissons que la Vierge Marie s'est proposée à nous en tel exemple, et que nous confessons avec elle que nous ne sommes rien, que nous ne valons rien, et que nous tenons tout de la pure bonté de notre Dieu : voilà comme nous serons disciples de la Vierge Marie, et montrerons que nous avons bien retenu sa doctrine (*ibid.*).

Concluons : Calvin répète l'affirmation des grands conciles, et tient tout le contenu matériel du dogme de foi; mais *tout le mouvement de sa pensée tend, non à le nier sans doute, mais à s'en écarter pour l'interpréter dans un sens qui lui est propre.* Ce contenu — prétendu physique, de nature — n'est là, selon Calvin, que pour nous signifier une réalité — dite spirituelle, de grâce, accordée à nous par la souveraine bonté et majesté de Dieu — : la réalité de notre salut, la réalité *pour nous* de notre référence à Dieu.

La conception calvinienne de la sainteté — ou, plus exactement, de la régénération — tient avant tout dans le rapport intérieur que Dieu nous fait soutenir par son Saint-Esprit, avec les choses du monde, dans l'attitude de détachement par laquelle nous mesurons notre faiblesse, notre néant, et notre péché. Elle ne paraît pas *habituelle* à notre âme; mais elle se mesure à *l'intensité* de notre hommage à Dieu, de notre bataille contre l'incrédulité, de notre référence à lui. C'est dire que nous ne cessons pas pour autant de pécher. La Vierge Marie n'échappe pas à cette loi. Calvin, à propos de l'Evangile sur Cana, nous expose quel fut à son sens son péché. Non point un péché d'ambition humaine, ni un instinct charnel, comme disait Chrysostome, car, pour Calvin, Marie est trop pieuse, modeste et rectifiée, pour avoir cédé à ces penchants. Marie a péché en se proposant une fin qui excédait les fins humaines auxquelles seules elle pouvait être commise. Elle a voulu se faire motif d'un miracle, s'interposer comme un intermédiaire possible dans les initiatives divines, oubliant que Dieu n'agit que par grâce. Au demeurant, ce péché qui portait sur ce qui dépasse la nature ne fut ni su ni voulu, car elle ne pouvait savoir exactement ce qu'elle voulait, et elle ne voyait pas qu'elle péchait. Le Christ la

rappellera simplement à sa condition de créature, et la modestie et la piété de la Vierge gagneront à ce reproche, son obéissance se fera plus pressante et son humilité plus grande afin que nous admirions que Jésus l'ait remise, nous dit Calvin, « à son rang vulgaire de femme[14] ».

## III. — La maternité divine

Ces positions mariologiques s'éclaireront sans doute si nous interrogeons Calvin au sujet de la maternité divine, fondement de tout le dogme marial. Il serait fort important pour l'objet de notre étude de savoir si Calvin, fidèle à sa profession de foi des grands conciles, tint la définition d'Ephèse. A la vérité, il est fort difficile de le dire.

Il nous paraît probable que Calvin, s'il respectait le dogme, tenait au moins en suspicion sa formulation. Fort opportunément il fut très discret sur ce sujet. En aucun endroit il ne désigne Marie comme la « Mère de Dieu ». Mais il faut attribuer au calvinisme postérieur plutôt qu'à lui le rejet de l'expression pour celle, propre à l'évangile de saint Luc, I, 43, de « Mère du Seigneur[15] ». Le retour à un terme strictement scripturaire procède d'un autre état d'esprit. Le reproche de Calvin aux catholiques n'est jamais de « ne pas s'en tenir aux expressions de la Bible », mais d'employer des termes blasphématoires : reine du ciel, refuge des pécheurs, avocate, patronne, espérance de salut... Nous ne le voyons jamais combattre le terme pourtant bien plus usuel et fondé en doctrine de « Mère de Dieu ». Comment expliquer ce silence sur la désignation la plus importante ?

C'est que cette désignation — Calvin s'en est certainement rendu compte — relève, non des imaginations de la piété, mais du *dogme* de l'Eglise relatif à la nature divine du Christ. Cette formulation est une application du principe de la communication des propriétés, que Calvin entend respecter. Si nous voulons répondre en profondeur à notre question, chercher la clef de la position mariologique de Calvin, il faut revenir à la christologie calvinienne et nous demander *comment* Calvin a compris dans le cas présent la communication des propriétés.

Calvin entend maintenir fortement la distinction des natures dans le Christ. Aussi, dès qu'il s'agit de savoir comment l'humanité et la divinité rejaillissent l'une sur l'autre, ne s'avance-t-il qu'avec beaucoup de circonspection. Sans nier la réalité ontologique de la communication, il la réduit à n'être pas plus que

14. Dans le Comm. de la Passion selon saint Jean, Calvin insiste pour rappeler que Marie n'est pas seule à avoir gardé la foi en Christ à la mort du Seigneur. Marie-Madeleine est là aussi.

15. Une exception toutefois : « Virgo ipsa mater Domini nostri appellatur » (*Inst.*, liv. II, chap. XIV, n. 4).

ne l'exige l'existence même de l'union des natures[16]. Pour lui l'union n'a de portée et de valeur qu'en raison de ce pour quoi elle est faite : la médiation du Christ. Voici le texte définitif :

> Combien qu'il ait été en unité de personne Dieu et homme ensemble, il ne s'ensuit pas toutefois que tout ce qui était propre à sa divinité ait été communiqué à la nature humaine, mais *en tant que besoin était pour notre salut* le Fils de Dieu a tenu sa puissance divine pour cachée (*Comm.* in Luc, II, 40; t. 45, col. 104).

La communication des propriétés est tenue; mais elle ne *vaut* qu'au sens actif de grâce divine qui nous est faite par la Parole de Dieu qui nous est annoncée. Les propriétés humaines du Christ sont tenues dans leur réalité de propriétés humaines, mais elles n'ont de valeur que par l'union opérée par Dieu de la nature divine à la nature humaine[17]. Disons : Calvin nous renvoie sans cesse de la communication des idiomes à ce qui *fonde* la communication des idiomes, au propos de grâce divin. Nous rejoignons bien en ce sens toute la logique de la réflexion calvinienne : retrouver, non pas tant les données de fait de l'évangile, que le *message* de l'Evangile : Dieu veut se réconcilier avec nous[18]. Calvin soude deux ordres de fait dans la visée unique

16. Au début, Calvin comparait simplement les deux natures en Christ aux deux yeux de l'homme, ou à l'union de l'âme et du corps. A la suite de ses controverses avec Caroli (1537) qui s'avère avoir été très hâtif sur les positions calviniennes, Calvin précise beaucoup sa terminologie. Cf. *Inst.* de 1539 : « Or ce qui est dit, que la Parole a été faite chair, ne se doit tellement entendre comme si elle avait été convertie en chair, ou confusément mêlée; mais d'autant plus qu'elle a pris du ventre de la Vierge corps humain pour un temple auquel elle habitât. Et celui qui a été Fils de Dieu a été Fils de l'homme non point par confusion de substance, mais par unité de personne : c'est-à-dire qu'il a tellement conjoint et uni sa divinité avec l'humanité qu'il a prise, qu'une chacune des deux natures a retenu sa propriété; et néanmoins Jésus-Christ n'a point deux personnes distinctes, mais une seule » (*Inst.* II, 14, 1). Les textes plus tardifs apportent quelques nuances qu'il est important de noter. Ainsi t. 46, col. 109 : Sur la parole d'Élisabeth : « Et d'où me vient que la mère de mon Seigneur vienne à moi ? » (Luc, I, 43) : « Quant à ce qu'Élisabeth dit, *la mère de mon Seigneur*, c'est pour nous montrer que le Fils de Dieu a *tellement* été uni en deux natures, c'est-à-dire qu'il a *tellement* conjoint la nature humaine qu'il prenait, avec son essence divine que ce n'a été qu'une seule personne ». — Sur Col., II, 9 : « Ces deux natures doivent être distinguées comme quand il est dit que son corps a été le temps où toute plénitude de divinité a habité. » — Sur II Tim., III, 16 : « Celui qui a été manifesté en chair » : Ce mot manifesté est l'indice qu'il faut que nous connaissions Jésus-Christ non point double, mais un seul *combien* qu'il ait deux natures » (t. 53, col. 326). T. 9, col. 703-710 : « Sic autem coniunctam humanitati divinitatem asserimus ut sua utrique naturae solida proprietas maneat: *et tamen* ex illis duabus unus Christus constituatur. » — Cf. Comm. in Matth., XXIV, 36 (t. 45, col. 672).

17. « Cette humanité du Christ n'a de *valeur* que par son union avec la nature divine » (H. Dominicé, *L'humanité de Jésus d'après Calvin*, Paris, 1932, p. 48).

18. « Quand donc nous connaissons que la Vierge Marie s'est proposée à nous en tel exemple et que nous confessons avec elle que nous ne sommes rien

du message de Dieu : le Fils de Dieu habite le ciel *et* il habite *corporellement* en son humanité pour s'y manifester (cf. *Inst.*, IV, 17, 30). Quelle que soit l'importance que Calvin attribue à l'humanité du Christ, elle *n'est* et nous n'en parlons que pour l'œuvre de salut, c'est-à-dire en tant qu'elle vient *doubler* la divinité[19]. L'œuvre humaine n'importe pas en elle-même, mais l'œuvre *divine* qui nous est signifiée et s'accomplit par l'œuvre humaine.

Une telle conception ne nie pas l'unité de personne, mais en refusant de considérer ce qui dans la personne la compose, elle la met en danger. Pour protéger l'autonomie de Dieu seul Sauveur, Calvin est amené à refuser fortement toute tentative de « localisation » de la divinité dans l'humanité[20]. De là à admettre que la divinité n'est là qu'à l'occasion de l'annonce du salut, c'est-à-dire en tant qu'elle sauve par un choix invisible et caché, il n'y aurait qu'un pas! L'union au Verbe semble beaucoup plus résulter dans la pensée de Calvin, d'un mouvement d'élection, qu'elle n'est de nature — encore qu'il faille tenir qu'elle est de nature. On voit que tout le mouvement de sa pensée le porte à revenir des positions conciliaires aux positions d'un Nestorius ou d'un Grégoire de Mopsueste[21].

Dans ces conditions, nous pensons que si Calvin pensa tenir — ou ne pas nier — la définition d'Ephèse, il ne lui donnait pas le *sens* que nous lui donnons. Ce pourrait être une première explication de son silence sur le dogme. Il fait jouer la communication des propriétés dans un certain sens. Jésus-Christ est le Seigneur : cela signifie qu'il nous apporte le salut divin, qu'il souffre pour nous, et non que l'homme apporterait à Dieu. En Jésus-Christ, Dieu détermine l'homme, lie sa liberté, en fait un esclave à son service, et l'homme ne détermine pas Dieu. Jésus est Dieu en tant qu'il accomplit la volonté divine en vivant sur

et ne valons rien, et que nous tenons tout de la pure bonté de notre Dieu : voilà comme nous serons disciples de la Vierge Marie, et montrerons que nous avons bien retenu sa doctrine... Et quand journellement nous voyons par le message de l'évangile que Dieu veut se réconcilier à nous, et qu'il ne nous veut point imputer nos fautes, mais qu'il nous en fait pleine absolution au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (t. 46, col. 122).

19. Autrement dit, la position de Calvin peut s'interpréter ainsi : le Fils de Dieu se donne, en plus, les propriétés humaines, afin de nous sauver. Le message de l'Évangile a besoin de l'humanité pour s'exprimer, mais il vient d'au-delà de celui-ci. Il est hors d'elle, en Dieu même, plutôt qu'en l'homme qui le sert et le signifie. C'est ce qu'on appelle parfois l' « extra calvinisticum ».

20. Ce que tenait Luther; mais si on reprend l'expression au sens de Luther, Calvin a raison contre Luther.

21. Cette comparaison a été souvent relevée. K. Barth, par exemple, la reprend (*Die Kirchliche Dogmatik*, 3e éd., Zollikon, 1945, 1, 2, pp. 26-27), voyant dans l'opposition des conceptions christologiques de Luther et Calvin un reflet d'une double tradition remontant aux origines. Luther se rattacherait au type johannique et à Eutychès; Calvin serait dans la ligne des synoptiques et de Nestorius.

la terre, plutôt qu'en tant qu'il serait Dieu vivant sur la terre. Nous savons que de telles expressions pourraient être justes si elles ne niaient la position contraire; et, encore une fois, Calvin entend ne pas nier la position contraire; mais tout le mouvement de sa pensée le conduit à évacuer le sens des mots de leur contenu simple, réel, pour réserver toute la valeur du dogme à son aspect opératif, pour ne la considérer que dans l'instant de concours actif des natures. Il tend à viser, dans le dogme, un signifié d'ordre non pas *ontologique* — recouvrant de ce fait toute l'étendue de l'économie du mystère du Christ — mais *tropologique*, touchant la réalité salutaire en nous. L'expression « Mère de Dieu » désigne alors seulement cette vérité que le salut ne peut *nous* être donné sans la venue du Fils de Dieu « factum ex muliere».

Ayant rappelé le propos divin, Calvin répugne à la spéculation dogmatique qui, à son avis, écarte du message de l'Evangile. Nous touchons vraisemblablement ici la raison la plus profonde de son silence sur la maternité divine. Interpréter dogmatiquement (tropologiquement) la maternité de Marie et l'union hypostatique à quoi elle se réfère, c'est pour lui entrer dans une voie de spéculations, nécessaires sans doute, mais qui n'apportent aucun contenu riche de conséquences pratiques. Tout est dit sur Dieu et par Dieu dans son propos de grâce, dans sa Parole, et ce mystère ne supporte pas d'inutiles bavardages. A la différence des élaborations de la théologie catholique, les analyses christologiques de Calvin ne cherchent pas à développer une *visée théologique* du mystère du Christ : elles n'entendent en être que la *garantie*. N'est-ce pas d'ailleurs le sens du dogme dans la théologie réformée de n'être pas autre chose que la garantie du message évangélique, intégralement exprimé dans la venue du Fils de Dieu sur la terre[22] ?

Ces réflexions nous permettent de définir pour conclure *le sens* de la mariologie calvinienne. Les attributs de Marie, les propriétés mariales ont été telles qu'elles ne pouvaient rien ajouter au Christ, en qui réside toute la réalité salutaire. Marie a été le canal miraculeux du propos divin. A travers sa vie Dieu a agi pour le salut des élus. Elle peut nous servir d'exemple : elle est celle par qui le message de salut vient jusqu'à nous. Mais un tel exemple est pour celui qui croit; les faits de sa vie humaine, faits miraculeux sollicitant notre foi — ceux de sa conception virginale et ceux qui manifestent sa régénération — sont des signes qui nous mènent au contenu de grâce. Le langage humain ne peut, devant ces signes, que rappeler que nous de-

22. Dans la foi catholique, le dogme a également ce rôle de garantie et de défense du donné révélé. Toute l'histoire des dogmes est là pour le montrer, les dogmes ont été formulés pour défendre la foi menacée par les hérésies. Mais le dogme n'est pas que cela. Il est d'abord l'expression, à la lumière de la foi, d'une vérité contenue dans la révélation.

vons lire en eux l'unique message de l'Evangile. A celui qui croit, il rappelle l'unique contenu de foi : « Dieu veut se réconcilier à nous. » Dès lors, ce que les affirmations dogmatiques entendent signifier, moins sur Marie que quant à Marie, c'est qu'il faut nous ramener au message de l'Evangile. C'est pourquoi toute la perspective mariologique de Calvin s'articule non à la maternité divine, ou à la conception virginale qui nous ramènerait à considérer Marie pour elle-même, mais à l'Annonciation, événement dont Marie n'est que l'occasion, et par lequel Dieu nous a fait connaître son message. Il est significatif de penser que c'est à propos de l'Annonciation que Calvin a été amené à parler de la conception et de la maternité de Marie. Il ne les considérait que pour les regarder sans cesse à la lumière du propos de grâce, auquel elles ne sauraient rien ajouter, parce que tout leur sens fut qu'elles ne lui ajoutèrent rien : « Marie, ne crains point, bien te soit qui es reçue en grâce devant Dieu... » Elle ne fut pas la trésorière de toutes les grâces et l'avocate de notre salut, mais celle à qui, comme à nous, Dieu a fait pure grâce du jour où il a pris notre nature pour nous sauver. On conçoit alors que le but de toute réflexion sur Marie soit de batailler contre ceux qui portent atteinte à cette gratuité du salut, et que le sens du dogme soit défensif et polémique : préserver la pureté du message de l'Evangile à nous apporté par la bouche de l'Ange[23].

B.-D. DUPUY, O. P.

23. Cf. t. 46, col. 62-63.

# La Conférence de « Foi et Constitution » à Oberlin (U.S.A) (3-10 septembre 1957)

*par*

René Beaupère, O. P.

## I. — Préparation

Le mouvement *Foi et Constitution*, devenu depuis 1952 une commission du *Conseil œcuménique des Églises*, est convaincu de la nécessité de développer l'effort œcuménique à l'échelon régional ou national. Ceci ne s'oppose pas forcément à la tenue de réunions mondiales comme celles de Lausanne (1927), Édimbourg (1937) et Lund (1952). Et il est possible que dans l'avenir d'autres assemblées de ce genre soient organisées. Mais il est sûr que, bien souvent, c'est au plan local que des difficultés surgissent entre des confessions chrétiennes qui, durant les grands rassemblements mondiaux, peuvent dialoguer plus facilement en demeurant sur un plan général. C'est donc aussi sur le plan régional qu'il faut tenter d'apporter des remèdes à la désunion chrétienne. Le dialogue à ce niveau sera d'ailleurs facilité, la plupart du temps, par l'existence d'une langue unique et par une similitude dans les problématiques des confessions.

La politique de *Foi et Constitution* est donc à l'heure actuelle d'encourager les réunions régionales. C'est ainsi qu'en 1955 s'est tenue une assemblée en Nouvelle-Zélande. L'Amérique du Nord, de son côté, s'est mise au travail et une importante rencontre eut lieu à Oberlin (Ohio) du 3 au 10 septembre 1957[1].

L'initiative a été prise, en janvier 1955, par la *Conférence des États-Unis pour le Conseil œcuménique des Églises*. Le thème général fut proposé par le Dr Franklin Clark Fry : « La nature de l'Unité que nous cherchons. » Le *Conseil canadien des Églises* et le *Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis d'Amérique* furent invités à collaborer : ils acceptèrent avec enthousiasme. On décida d'inclure dans le travail le

1. Le compte rendu de cette conférence a été édité par Paul S. Minear sous le titre *The Nature of the Unity we seek. Official Report of the North American Conference on Faith and Order, september 3-10, 1957, Oberlin, Ohio*. The Bethany Press, St Louis, 1958. Cet ouvrage de base nous servira de guide; nous le citerons : Minear. On complétera la documentation par George L. Hunt, *A Guide to Christian Unity*, même éditeur, 1958, ouvrage destiné à aider ceux qui veulent utiliser maintenant le travail fait avant et pendant la conférence d'Oberlin (cité : Hunt).

plus d'Églises possible au Canada et aux États-Unis. Plusieurs départements des trois organismes qui collaboraient orientèrent leur effort dans la ligne proposée par *Foi et Constitution*. Les principaux périodiques religieux participèrent eux aussi à la préparation en sollicitant et en publiant des articles sur le thème prévu pour la conférence[2].

Par ailleurs, on sait que trois commissions théologiques étaient déjà au travail en Amérique du Nord, sous les auspices de *Foi et Constitution* : la première consacrée à « *Christ et l'Église* », la seconde au « *culte* », la troisième à « *tradition et traditions* ». Une quatrième commission sera d'ailleurs créée en 1956, avec comme thème d'étude « *l'institutionalisme* ». Ces commissions elles aussi, naturellement, collaborèrent à la préparation de la conférence d'Oberlin.

Durant l'été et l'automne 1955 furent choisis à la fois les thèmes d'étude précisant le titre général de la conférence et les personnes qui prendraient part de façon plus active à ces études. On finit par s'arrêter à dix-huit têtes de chapitre s'insérant dans trois grandes questions : unité dans la foi et la constitution, unité dans la constitution et l'organisation, unité dans la mission pour la communauté locale. Puis dans seize villes importantes, mais de types différents, des États-Unis et du Canada, furent constitués des groupes de travail, composés de dix à vingt membres compétents, laïcs et ecclésiastiques, hommes et femmes, aussi divers que possible du point de vue confessionnel. On s'efforça également de ne pas faire appel uniquement à des « spécialistes » des rencontres œcuméniques.

Ces groupes commencèrent effectivement leur travail au début de 1956, soit une vingtaine de mois avant la conférence. Ils jouissaient d'une grande liberté. Quelques questions seulement leur étaient posées au point de départ pour les lancer. Il leur était instamment recommandé d'envisager toutes choses du point de vue de leur expérience locale. Durant le printemps 1956, le Dr J. Robert Nelson, qui était encore à cette époque secrétaire exécutif à Genève de la commission *Foi et Constitution*, put rendre visite à dix de ces groupes, durant un séjour aux États-Unis.

Sans avoir participé aux réunions, il est difficile de porter un jugement sur la valeur du travail de préparation, d'autant plus qu'à une exception près les travaux des groupes ne nous sont connus que par des extraits de leurs rapports publiés dans *The Ecumenical Review*[3] et par quelques documents annexes ayant servi à leur préparation. Les méthodes de travail furent vraisemblablement différentes suivant les lieux. A titre documentaire, nous reproduirons *in extenso* le questionnaire utilisé par le groupe de Minneapolis en vue de préciser les « accords et conflits doctri-

2. Les principaux périodiques qui participèrent à cet effort sont *Religion in Life*, *Theology Today*, *National Evangelical Action*, *Encounter* et surtout *The Christian Century*. Le Dr J. Robert Nelson a recueilli dans un symposium quelques-uns des plus intéressants de ces articles : *Christian Unity in North America*, The Bethany Press, St. Louis, 1958.

3. *An Oberlin Anthology*, dans *The Ecumenical Review*, X (1957-1958), pp. 153-181. Le même numéro (janvier 1958) de la revue publie *in extenso* (pp. 129-134) le rapport sur la sainte Cène élaboré par le groupe d'Austin; il reproduit aussi quelques autres textes que l'on trouve par ailleurs dans Minear.

naux ». A première vue ce document est très « américain ». Il mérite cependant d'être lu avec attention, car il est assez suggestif : il se présente, en effet, sous forme d'un choix à opérer entre diverses affirmations possibles :

*La Bible*

- est la Parole de Dieu inerrante et infaillible, inspirée verbalement;
- est l'infaillible Parole de Dieu, sujette seulement aux erreurs de transmission;
- est tout entière la Parole de Dieu, mais tout en elle ne nous est pas également applicable;
- contient la Parole de Dieu;
- est l'unique témoignage historique de la révélation de Dieu à des hommes inspirés;
- est un témoignage de la recherche de Dieu par l'homme.

*La base de l'autorité pour les chrétiens est*

- la Bible, avec les déclarations des conciles historiques de l'Église chrétienne primitive;
- la Bible interprétée par les *Credos* et les Confessions de l'Église;
- la Bible interprétée par l'Église vivante en notre temps;
- la Bible interprétée par chaque individu;
- le Saint-Esprit révélé à la conscience du chrétien et de la communauté chrétienne;
- la raison humaine utilisant l'Écriture et la tradition.

*Jésus-Christ est*

- Dieu lui-même, non sujet aux limitations humaines;
- Dieu lui-même, ayant choisi de venir sur terre sous une forme humaine unique;
- vrai Dieu et vrai homme;
- un homme approuvé de Dieu, qui révèle de façon unique la nature de Dieu;
- un des grands maîtres spirituels du monde.

*Le salut est possible parce que*

- Jésus-Christ a satisfait à la peine pour nos péchés;
- Dieu, en Christ, offre gratuitement le pardon à tous ceux qui se repentent et croient en lui;
- Jésus-Christ nous invite et nous pousse (à mener) une vie agréable à Dieu;
- l'amour de Dieu veut finalement sauver tous ses enfants.

*Le salut signifie*

- gagner le ciel et échapper à l'enfer;
- la rédemption du péché et de la mort;
- devenir capable de vivre une vie divine;
- la libération de l'illusion de la souffrance et du mal;
- une vie excellente et permanente;
- apprendre à vivre dans le bonheur et le succès.

*L'Église chrétienne est*

- le peuple que Dieu a tiré du monde pour le faire sien;
- la gardienne de l'autorité divine et de la grâce confiées aux apôtres et à leurs successeurs;

la communauté de tous ceux qui acceptent Jésus-Christ comme leur Seigneur et sauveur;
là où la Parole de Dieu est prêchée et les sacrements correctement administrés;
la communauté de ceux qui ont fait l'expérience de la vie nouvelle en Jésus-Christ;
une société formée par ceux qui se sont réunis dans leur quête religieuse.

*Le ministre ou prêtre est*

le médiateur de la grâce de Dieu, investi de façon unique;
quelqu'un qui proclame la Parole, administre les sacrements et est le berger d'un troupeau;
le leader de son peuple dans sa quête religieuse.

*Les sacrements : le baptême est*

un acte de purification du péché originel;
le témoignage de ceux qui en conscience reconnaissent Jésus-Christ comme Sauveur et renoncent par conséquent à la vie du monde et du péché;
un signe d'emmembrement dans le peuple de l'Alliance de Dieu s'adressant aux adultes et à leurs enfants;
un symbole de gratitude envers Dieu et de consécration de la vie à Dieu.

*Les sacrements : la Cène est*

communion en l'actuel corps et sang du Christ;
communion en le vrai corps et sang de Jésus-Christ sous le pain et le vin;
communion à la présence vivante de Jésus-Christ;
un mémorial de la mort de Jésus;
un symbole de participation à la vie christique.

*L'unité chrétienne signifie*

la réunion de tous les chrétiens dans une unique organisation ecclésiastique visible;
le maintien de diverses dénominations, chacune reconnaissant la valeur ecclésiale des autres;
une unité spirituelle indifférente aux formes d'organisation, mais basée sur un accord en ce qui concerne les points fondamentaux de la foi chrétienne;
une unité spirituelle manifestée partiellement par une coopération dans l'organisation;
une unité spirituelle ne s'intéressant pas à une coopération dans l'organisation.

Chacun était prié d'indiquer, dans chaque section, la phrase correspondant le mieux à sa propre foi, et de préciser, parmi les points suivants, ceux sur lesquels à son avis les chrétiens devraient se mettre d'accord du point de vue doctrinal, pour un développement ultérieur de l'unité chrétienne : la Bible, le fondement de l'autorité, Jésus-Christ, le salut, l'Église, le rôle du ministre ou prêtre, les sacrements du baptême et de la Cène[4].

Ce questionnaire a été envoyé aux pasteurs et aux paroisses de toutes les dénominations du Minnesota. On peut méditer sur les 5.704 réponses. Par exemple, plus de la moitié des laïcs et plus du tiers des ecclésiastiques

4. HUNT, pp. 28-29.

choisissent comme perspective l'unité spirituelle indifférente aux formes d'organisation, mais fondée sur un accord concernant les points fondamentaux de la foi. Le rassemblement de tous les chrétiens dans une unique organisation visible n'est souhaité que par 12 % des laïcs et 8 % du clergé. Mais, à l'autre extrême, l'unité spirituelle pure et simple n'est approuvée que par 3 % des laïcs et des clercs. D'autre part, 15 % du clergé croit qu'il est important de se mettre d'accord sur la doctrine du ministère; mais il est plus urgent de s'accorder sur la Bible et le fondement de l'autorité (35 % chacun), et encore plus sur la christologie (54 %). Chez les laïcs l'ordre est le même (Jésus-Christ, la Bible, le fondement de l'autorité, le ministère), mais la proportion est plus forte en faveur de l'accord sur Jésus-Christ (70 %)[5].

De ces questions et de ces chiffres, à utiliser avec circonspection, il ressort au moins que le problème proprement ecclésiologique n'est pas senti comme le plus grave, n'est pas mûr. Nous aurons à revenir sur ce point.

Une certaine coordination entre les groupes au travail était assurée par la circulation de textes ronéotypés. Mais il fallut accentuer cette coordination et, durant l'été 1956, chacun d'entre eux délégua un de ses membres à une rencontre de deux jours qui eut lieu à Carlisle, en Pensylvanie. Le résultat fut la sélection de douze sujets, considérés comme plus importants : ce seront les douze sections de la conférence d'Oberlin.

En même temps les responsables s'efforçaient d'élargir encore le nombre des participants. De nouvelles équipes de travail virent le jour, qui se servirent en particulier d'une brochure très simple, *Conversations œcuméniques*, parue au printemps 1956[6].

Au début de 1957 les Églises participant à Oberlin désignèrent leurs représentants officiels. Plusieurs d'entre eux faisaient déjà partie des groupes de travail. Les autres furent mis au courant immédiatement et reçurent la documentation nécessaire.

En définitive se trouveront à Oberlin, soit comme délégués, soit comme consultants, plusieurs membres de chacun des groupes de travail. Par cette façon d'organiser le travail avant la conférence on a cherché à favoriser au maximum une préparation réelle des participants afin que l'on ne puisse pas leur reprocher, comme c'est trop souvent le cas dans les conférences œcuméniques et comme ce fut le cas en particulier à Lund (1952), d'arriver sans avoir pris connaissance des documents préparatoires. Il y a là un effort positif qui mérite d'être souligné.

## II. — La conférence

Le 3 septembre 1957 se réunirent à Oberlin 274 délégués officiels représentant 34 Églises protestantes et Orthodoxes des États-Unis et 5 du Canada. Il y avait aussi un centaine de consultants, dont 14 venus d'outre-mer; enfin, plus de quarante observateurs officiels et non officiels. Parmi

5. *The Ecumenical Review*, loc. cit., p. 159.
6. *Ecumenical Conversations on the Theme The Nature of the Unity we seek*, World Council of Churches, New York, s. d.

ces derniers se trouvaient deux prêtres catholiques, qui s'inséraient de la sorte dans une tradition puisque les conférences de *Foi et Constitution* ont toujours vu des observateurs catholiques[7].

Il convient de noter aussi la présence, parmi les observateurs, de représentants de groupes chrétiens qui ne participent pas directement au mouvement œcuménique et ne font partie d'aucun des trois organismes responsables de la conférence d'Oberlin : non seulement certaines sectes (des Adventistes, en particulier), mais aussi — et cela nous paraît important — deux Églises numériquement très importantes aux États-Unis : le Synode luthérien du Missouri (*Lutheran Church-Missouri Synod*), qui compte un peu plus de deux millions de membres, et surtout les Baptistes du Sud (*Southern Baptist Convention*), qui en groupent près de neuf millions.

Lors de la séance d'ouverture, tous ces observateurs furent salués de façon très particulière par le révérend Angus Dun, évêque de l'Église protestante épiscopale (anglicane), président de la Conférence. Au cours de cette même séance le doyen J. Robert Nelson situa la conférence dans le contexte des efforts œcuméniques, en particulier des efforts de *Foi et Constitution*.

La conférence elle-même se laisse diviser en deux parties. Il y eut, d'une part, les travaux des douze sections formant trois divisions, qui occupèrent les matinées et les après-midi des quatre premiers jours et la quasi-totalité des deux derniers. Il y eut, d'autre part, des séances occupées par des conférences de diverses personnalités. La journée du dimanche 8 septembre revêtit naturellement un caractère particulier. Au cours d'un culte solennel de sainte Cène, dans la première église d'Oberlin (congrégationaliste), le Dr Visser 't Hooft prononça un sermon sur *Le fondement de notre Unité*. A la même heure avait lieu, dans une autre église, une liturgie Orthodoxe. Le soir, au cours d'un meeting public, qui comportait une partie liturgique, l'évêque luthérien allemand Hanns Lilje traita de *La signification du mouvement œcuménique*. Nous aurons à revenir sur son discours.

Mais chaque matin de semaine aussi les séances commençaient par une prière et une étude biblique et la prière du soir clôturait le labeur de la journée. De plus des services solennels furent organisés les jours d'ouverture et de clôture de la conférence.

Les quatres premières soirées permirent aux délégués d'entendre successivement le professeur Calhoun (congrégationaliste), président de la section américaine de la commission théologique de *Foi et Constitution* sur « Christ et l'Église », le professeur Outler (méthodiste), qui occupe la place correspondante dans la commission « tradition et traditions », le doyen Muelder (méthodiste), président de la commission sur « l'institutionalisme », et enfin, le quatrième jour, le professeur Sittler (luthérien), président de la section américaine de la commission du « culte », et le

7. Les deux observateurs catholiques d'Oberlin ont publié un bref compte rendu : John B. Sheerin, *The Sin and Agony of Disunity*, dans *The Catholic World*, november 1957, pp. 81-85; Gustave Weigel, *Faith and Order at Oberlin*, dans *America*, october 19, 1957, pp. 67-71.

principal Chandran (de l'Église de l'Inde du Sud), qui dirige la section asiatique de la même commission.

Plusieurs de ces exposés constituent d'excellentes synthèses. D'une certaine façon ils sont quelque peu en marge des travaux d'Oberlin, mais leur intérêt consiste surtout en ce qu'ils ont mis un public assez vaste au courant du travail intéressant qui s'effectue sans bruit dans les petites commissions de *Foi et Constitution* en Amérique, et éventuellement en Asie, comme en Europe[8].

A Oberlin, dans les douze sections, le travail fut intense. Il fallut d'ailleurs, par rapport au plan établi d'avance, prolonger leur temps de réflexion au détriment du temps imparti aux divisions. Chaque section élabora un rapport. Mais les délégués n'eurent pas le temps de discuter ces rapports en séance plénière. Par ailleurs les sections avaient à collaborer à l'établissement des rapports des trois divisions auxquelles elles étaient rattachées. Ces rapports de divisions purent être discutés et améliorés en séances plénières.

La première division étudiait *La nature de l'unité que nous cherchons dans la fidélité à l'évangile éternel*. Son rapport croit pouvoir « récapituler en trois propositions une grande partie de ce qui a été dit dans les sections : *a*) l'unité appartient à la nature essentielle de l'Église; *b*) cette unité doit être rendue visible au monde plus que la vie en corps de nos Églises ne la manifeste de façon courante; *c*) elle doit prévoir la liberté d'une large mesure de diversité »[9].

Plus loin, le rapport juge utile de distinguer diversité désirable, conflit créateur qui aide à découvrir la vérité et conflit destructeur qui l'obscurcit. Bref une « théologie de compréhension » ouvre, pense-t-on, de nouvelles et prometteuses perspectives[10].

Parmi les recommandations faites aux Églises, nous relèverons celle-ci : la place des *Credos* et des Confessions doit être à nouveau considérée. A un observateur superficiel ils peuvent apparaître comme des barrières dont les Églises usent les unes contre les autres. L'étude de leur utilisation révèle en réalité un fond commun : ils peuvent servir à un témoignage commun pour notre époque. Peut-être le temps est-il venu de ne plus seulement répéter, mais d'écouter vraiment l'appel de la conférence de Lausanne à ré-examiner le contenu, la signification historique et le sens qu'ont pour nous les grandes définitions œcuméniques des conciles de l'Église primitive[11]. Ne serait-ce pas là, ajouterons-nous, mettre en pratique cette « commune histoire des chrétiens », dont parlait le professeur Outler ?

A l'intérieur de la division I, la première section (*Impératifs et motivations*) avait pour objectif d'analyser les motifs du mouvement actuel

8. Dans cet article il nous est impossible de rendre compte du travail des commissions théologiques de *Foi et Constitution*. On trouvera quelques textes émanant de ces commissions dans les récents numéros du *Bulletin* de la Division des Études du Conseil œcuménique des Églises; cf. *Istina*, 1956, n° 4; 1957, n° 2 et 4.

9. Minear, p. 169.

10. Id., p. 170.

11. Id., p. 171.

vers l'unité : ceux qui viennent de l'évangile et ceux qui lui sont, au contraire, opposés; de discerner les points sur lesquels la fidélité loyale aux Églises respectives va contre l'appel à une plus grande unité; de comprendre pourquoi, pour tant de chrétiens, leur loyauté envers le Christ ne se traduit pas de façon adéquate dans une loyauté envers l'Église du Christ; de saisir pourquoi les tendances d'aujourd'hui à l'unité provoquent souvent une profonde suspicion et même une opposition sincère; d'examiner pour quelles raisons croire que la véritable Église du Christ doit trouver une expression visible en ce monde; d'apporter sur toutes ces questions les enseignements de l'Écriture.

La deuxième section (*Accords et conflits doctrinaux*) avait pour tâche de mesurer le consensus dans la foi déjà existant; d'examiner la signification et l'extension du commun usage des Confessions de foi historiques; d'estimer le degré de liberté compatible avec l'unité; de distinguer l'accord requis pour que l'unité progresse de celui qui ne pourra se développer qu'après qu'une communauté plus étroite ait été développée, etc.

On devine aisément que sur des problèmes si amples, si graves, les deux sections n'aient pu donner que quelques indications finalement assez superficielles.

La troisième et la quatrième sections étaient consacrées respectivement au baptême et à la sainte Cène. Sur le premier point le rapport note, parmi d'autres accords, que « toutes les Églises considèrent le baptême comme le moyen d'entrer dans l'Église universelle, et pas seulement de devenir membre d'une dénomination particulière »[12]. Ailleurs ce rapport précise que les différences d'interprétation du baptême ont leur racine en fait dans des vues différentes sur l'Église. Ce sont la théologie et la tradition qui déterminent fréquemment les conceptions et la pratique du baptême. Par conséquent l'étude du baptême seul ne peut offrir le guide ultime dans la quête de l'unité. La question de l'Église, de son autorité, de sa constitution conditionne finalement celle du baptême[13]

Ce rapport se termine par trois questions posées :

a) *Aux Églises qui pratiquent le baptême des enfants* : dans quelle mesure veillent-elles à ce que les enfants baptisés parviennent à donner une réponse personnelle de foi et un témoignage, qui doivent être l'accomplissement des vœux de leur baptême ? Quelle est la responsabilité de l'Église à l'égard des baptisés qui ne deviennent pas des croyants ?

b) *Aux Églises qui ne pratiquent que le baptême des croyants (adultes)* : rendent-elles suffisamment justice au fait que la grâce de Dieu est à l'œuvre dans et par la communauté chrétienne dès le début de la vie d'un être, le préparant à la pleine confession et expérience de la foi ? Quelle est la responsabilité de l'Église à l'égard des enfants non baptisés de parents chrétiens ?

c) *A tous les chrétiens* : dans vos vies portez-vous témoignage à votre baptême en la mort et la résurrection du Christ[14] ?

12. Id., p. 196.
13. Id., p. 198.
14. Id., p. 199.

Dans la discussion sur la Cène, la section se heurta constamment aux problèmes difficiles de la constitution, de l'ordre (*order*) et du ministère, dans leur rapport avec l'administration et la réception de l'eucharistie. Nous reviendrons sur cette question à propos de la division II. Pour le moment nous citerons quelques paragraphes des accords sur la sainte Cène qui montrent bien jusqu'où va le consensus : s'il est très réel sur certaines lignes générales — importantes — d'une théologie biblique de l'eucharistie, il se refuse à des précisions qui, aux yeux de bien des chrétiens, aux nôtres en particulier, sont indispensables.

1. A la Table du Seigneur l'Église commémore, dans l'action de grâce et la gratitude, la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ (I Cor., XI, 24). Cette commémoration signifie davantage qu'un simple rappel d'un événement passé [...]. La commémoration fidèle de ce que le Christ a fait pour nous est en même temps une action dans laquelle le Christ s'entremet en notre faveur (*mediates himself to us*) au moment présent. C'est le même Christ qui partagera au dernier jour avec son Église le victorieux accomplissement de son dessein (Hébr., XIII, 8).

2. Jésus-Christ, au cours de la nuit où il fut livré, choisit le pain et le vin comme éléments de la première eucharistie à la dernière Cène. Rejetant toute préoccupation unilatérale concernant les éléments considérés isolément, nous admettons que dans toute l'action eucharistique le Christ tout entier est personnellement présent comme sujet et comme objet, c'est-à-dire comme le Seul qui soit à la fois le Donateur et le Don.

3. A cause de notre foi en la présence active du Christ dans l'action eucharistique entière, nous admettons que cette action est notre participation à sa vie de ressuscité et l'accomplissement de sa promesse à son Église.

4. La présence du Christ à sa Table découle de sa promesse et de son commandement. C'est seulement dans le repentir et la foi que le croyant, comme un « vaisseau vide », reçoit les fruits de la rédemption, comprenant le pardon des péchés, la justification, la sanctification, la nouveauté de vie et la communion avec ses frères. Le Saint-Esprit porte témoignage, dans le présent, de la réalité de ces fruits et dirige notre espérance vers leur réalisation dans la consommation du dessein de Dieu (Rom., VIII, 16-17). La sainte communion est un moyen de nous placer en la présence du Christ d'une manière totale. En sa présence nous sommes jugés aussi bien que pardonnés (I Cor., XI, 17-34).

6. L'eucharistie est par conséquent au centre de la réponse de l'Église adorante à l'activité de grâce de Dieu dans le Christ. Ce qui est offert et reçu dans l'eucharistie est capital pour la vie chrétienne. Il est important que tous les éléments de proclamation — adoration, service, obéissance et mission — soient compris dans leur unité (II Cor., IX, 12-13) [...].

7. On réalise de plus en plus la nature eschatologique de l'eucharistie. « Vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (I Cor., XI, 26) marque d'une manière indiscutable la relation entre la Cène et la Parousie. Notre communion avec le Christ à la Table du Seigneur est tout à la fois une participation actuelle à sa vie de ressuscité (I Cor., X, 16) et un avant-goût du festin messianique (Marc, XIV, 25; Apoc., XIX, 7-9)[15].

La deuxième division était consacrée à l'étude de l'organisation, des

15. Id., pp. 202-203.

structures de l'Église, bref à l'étude d'une partie de l'ecclésiologie. On notera dès l'abord la place significative accordée à cette étude, en dehors de la division I qui examinait, on s'en souvient, l'unité dans la fidélité au message évangélique.

Nous résumerons d'abord rapidement le rapport de la division, en en citant quelques passages caractéristiques.

Le premier paragraphe étudie la nature de l'unité chrétienne : unité dans le Christ (« Notre unité fondamentale est en Jésus-Christ, le Fils de Dieu et notre divin Seigneur et sauveur »), unité dans la mission (« En tant que corps du Christ, l'Église a une tâche apostolique »), unité dans la structure visible. Ici nous citerons :

1. L'Église par sa propre nature existe dans l'histoire avec une structure visible, provenant du caractère historique de la révélation divine donnée dans le Christ. Par la mission confiée aux apôtres de proclamer l'évangile et d'administrer les sacrements, le Christ a donné des moyens visibles par lesquels il se révèle lui-même à la foi de l'Église. L'unité de l'Église est à la fois visible et invisible.

2. Nous croyons que la réalité visible de l'Église engage aussi bien les fonctions qui lui ont été confiées que leur incarnation dans une organisation. En ce qui concerne les fonctions qui lui ont été confiées nous sommes d'accord dans une large mesure. Mais en ce qui concerne l'organisation, nous pouvons avoir diverses structures; nous ne les considérons pas cependant comme des barrières infranchissables pour l'union.

Des différences opiniâtres nous séparent cependant dans notre compréhension d'une autre question incluant ces deux dimensions. Il s'agit de la constitution (*order*) de l'Église et particulièrement des sacrements et du ministère. Par exemple, certains parmi nous croient qu'en dehors d'un « épiscopat historique » et de plusieurs sacrements il n'y a pas de véritable Église. D'autres estiment qu'un ministère ordonné (*ordered*) et deux sacrements sont essentiels à l'Église. D'autres encore croient que la signification du ministère et des sacrements repose dans la fin spirituelle qu'ils servent et qu'ils ne peuvent pas être essentiels sous une forme déterminée [...] [16].

Le rapport aborde ensuite l'unité dans l'autorité et la liberté (« L'autorité exercée dans et par l'Église procède du Dieu souverain qui a fait le Christ tête de l'Église et Seigneur de l'univers [...]. La liberté dans l'Église est le droit et la responsabilité du peuple de Dieu de rechercher et d'accomplir la volonté du Christ sous la conduite de l'Esprit-Saint »), enfin l'unité dans le culte (« Le culte chrétien est la réponse à l'œuvre rédemptrice de Dieu dans le Christ [...]. Dans la communauté de ceux qui suivent le Christ il y a une riche variété de formes de culte. Nous croyons

16. Id., p. 207. Le mot *order* est habituellement traduit en français par *constitution* (*Faith and Order* : Foi et Constitution). Parfois, en particulier dans le contexte sacramentaire, eucharistique, la traduction par *ordre* serait préférable. Mais ce terme français est très ambigu, chargé de sens divers. Par ailleurs le mot *constitution* pourrait aussi rendre *polity* et *structure*. Pour ces raisons les textes d'Oberlin, en particulier ceux de la division II sont très difficiles à traduire. On nous pardonnera d'avoir parfois introduit le terme anglais.

que Dieu ne nous demande pas une uniformité cultuelle. Aucune diversité de formes ni de rites ne peut altérer cette unité fondamentale »)[17].

Un deuxième paragraphe examine les conséquences de ces principes pour les Églises, d'abord dans les congrégations et paroisses, ensuite au sein des conseils locaux ou des conseils d'État : « Jusqu'à présent les conseils d'Églises ont été considérés principalement comme les instruments d'une coopération dans l'action des Églises. Mais maintenant se fait jour un intérêt pour leurs implications théologiques et un appel à étudier sérieusement les questions de foi et de constitution qui s'y rapportent[18]. »

L'alinéa suivant, soucieux de maintenir un certain équilibre entre la liberté et l'autorité précise que « des Églises de structure (*polity*) épiscopale, presbytérienne et congrégationaliste, avec des combinaisons de ces éléments, sont représentées à cette conférence. Nous reconnaissons que toutes ces structures ont de profondes racines dans la tradition historique et dans la foi de leurs adhérents. Nous soulignons : 1) qu'il ne peut pas y avoir de large union organique sans la réduction de ces différences en un tout plus compréhensif; 2) qu'une intelligence plus générale des fondements des différences constituerait un pas significatif vers l'unité chrétienne »[19].

Le problème de la constitution, de l'ordre, sous-tend les questions que se posent et que tentent de résoudre les quatre sections de la division II, consacrées aux congrégations, aux conseils locaux, à l'autorité et la liberté dans le gouvernement de l'Église, à la variété des organisations dénominationnelles.

Il s'agit de répondre à la question que posait le doyen Muelder dans sa conférence sur l'institutionalisme : « Quel est cet *order* qui distingue l'Église de tout autre société religieuse ? » Dès son allocution d'ouverture l'évêque Dun attirait l'attention de ses auditeurs sur ce point. Si le mot *foi*, disait-il, est pour nous tous familier et plein de sens, « il n'en est pas de même du terme *order*. Ce terme est sûrement dans son élément dans la tradition de la communion anglicane, c'est-à-dire la famille des Églises épiscopaliennes issues de l'Église d'Angleterre. Je ne puis pas affirmer que nous, épiscopaliens, nous soyons toujours tout à fait au clair sur la signification que nous lui donnons, mais je suis certain que c'est un mot étrange et pas du tout naturel pour beaucoup des traditions représentées ici à Oberlin ».

Et l'orateur essayait prudemment de préciser un peu ce mot : « Le mot *order*, tel que je le comprends, renvoie aux structures visibles, identifiables dans une communauté chrétienne, que l'on estime appartenir à son être d'Église, ou à son bien-être, ou à sa plénitude, ou à son intégralité. De façon plus simple, le mot *order* renvoie à l'ordonnance (*ordering*) du ministère en un ou trois ou plusieurs « ordres de ministres » et à l'organisation de base (*basic polity*) ou structure de gouvernement qui détermine où est située l'autorité dans les matières en rapport, de façon plus sensible, avec la foi et le culte de l'Église. En ce sens *order* est nette-

17. MINEAR, pp. 207-208.
18. ID., p. 209.
19. ID., pp. 209-210.

ment à distinguer de ce qui est souvent appelé « pure organisation », c'est-à-dire les arrangements pratiques transitoires pour faire un certain nombre de choses. Ceci est vrai, bien que *order* et *organization* s'interpénètrent inévitablement l'un l'autre. Certaines Églises professent qu'une ordonnance particulière, visible, du ministère appartient à l'*order* essentiel de l'Église. Certaines communions chrétiennes tiennent que la « congrégation », en tant que structure identifiable, est le lieu visible de l'Église et le siège de l'autorité. C'est une vue de l'*order* de l'Église. Beaucoup des traditions représentées ici ne pensent pas qu'une forme particulière de ministère ni de gouvernement appartienne à l'*order* essentiel de l'Église. Ceux qui se situent à l'intérieur de ces traditions peuvent être aidés à apprécier la force du terme (*order*) s'ils se souviennent que les grandes Églises issues de la Réforme ont enseigné que la prédication fidèle de la Parole et l'usage correct des deux sacrements de l'évangile constituent les marques visibles de l'Église. Ils appartiennent donc à son *order*. Même la place donnée à un livre identifiable, la sainte Bible, et l'usage qui en est fait, peuvent être considérés comme une structure visible par laquelle on reconnaît en partie la présence de l'Église. Si certains professent qu'il n'y a pas de structures visibles faisant partie du véritable être de l'Église ou de son bien-être permanent, le terme *order* en son sens historique est étranger à leur conception de l'Église[20]. »

Bref, comme le disait déjà le rapport préparatoire du groupe de Toronto, « la distinction entre ordre et organisation — entre l'universel et le limité, le permanent et le transitoire — s'impose à notre attention. Mais ce n'est qu'un commencement et seule une analyse soigneuse peut établir et clarifier la distinction et déterminer les principes de son application aux coutumes et institutions particulières[21] ».

C'est à préciser cette distinction que s'est précisément employée la section huitième d'Oberlin :

Puisque l'ordre (*order*) est la forme visible d'une communauté humaine, il doit être présenté comme une sorte d'organisation. Le problème est alors de distinguer entre une organisation « primaire » (ou ordre, constitution) et une organisation « secondaire » (ou organisation) [...]. L'emploi dans le Nouveau Testament d'expressions comme « peuple » ou « membres de la famille » pour désigner l'Église et ses membres, souligne l'analogie entre l'Église comme communauté visible, historique, et les autres groupes sociaux dans lesquels vivent les hommes. L'analogie de la famille se recommande ainsi d'elle-même [...]. La régulation de la vie de famille dans l'institution du « mariage » est un exemple d'ordre ou organisation primaire. La définition minima du mariage, qui le distingue d'une cohabitation accidentelle, implique qu'on voit en lui la mise en ordre (*ordering*) de la sexualité, de telle manière que la famille s'acquitte de certaines fonctions essentielles, grâce auxquelles un homme et une femme sont effectivement liés l'un à l'autre et à leurs enfants. Au-delà de cet ordre essentiel on peut fixer une variété d'organisations (par exemple, monogamie, polygamie, polyandrie) qui peuvent servir les fonctions du mariage dans des situations particulières. Il y a de réelles distinctions, au niveau sociologique, entre le mariage (ordre) et les différentes formes (organisations) d'alliances matrimoniales [...].

20. Id., pp. 33-34.
21. *The Ecumenical Review*, *loc. cit.*, p. 171.

En appliquant ce principe de discrimination au problème de l'ordre et de l'organisation dans l'Église, nous remarquons que l'Église a affaire avec la relation fondamentale de l'homme avec Dieu. De même que des rapports sexuels accidentels ne constituent pas en eux-mêmes un mariage, ainsi la simple rencontre d'êtres humains pour parler de Dieu et pour penser à lui ne constitue pas une Église. Au contraire, l'Église est une création de Dieu, possédant une constitution (*order*) donnée par Dieu, par laquelle l'homme est mis en relation avec Dieu sur la base de l'action divine. Cet ordre est constitué par certaines fonctions essentielles tout comme les fonctions essentielles de l'ordre du mariage lient effectivement un homme à sa femme et à ses enfants. Il semble qu'il y ait trois fonctions distinctes qui, ensemble, définissent l'ordre essentiel de l'Église.

Premièrement, l'Église doit prêcher l'évangile de l'action de Dieu [...].

Deuxièmement, l'Église doit administrer les sacrements, par lesquels l'action divine dans l'histoire est appliquée aux hommes par des signes visibles, tangibles [...].

Troisièmement, l'Église doit nécessairement être maintenue et gouvernée comme une communauté visible, dans et par laquelle l'évangile est prêché et les sacrements administrés, et à travers laquelle la communion des hommes avec Dieu est exprimée et partagée. Ce troisième élément de son ordre fonctionnel est un ministère. Les opinions diffèrent sur la question de savoir si c'est un ministère de tous dans l'exercice duquel certains sont mis à part, ou s'il existe un ministère particulier authentifié par Dieu pour accomplir cette fonction essentielle dans et pour la communauté visible. Néanmoins il semble que la charge de la fonction ministérielle essentielle confiée à des personnes particulières dans la communauté soit un élément distinct de l'ordre de l'Église. Cet accord ne s'étend pas à la reconnaissance comme essentiel d'un ministère ordonné d'une manière particulière, pas plus qu'il implique une interprétation unanime de la façon dont le ministère autorisé est mis en relation avec la congrégation des fidèles.

Les remarques qui précèdent affirment que l'Église est constituée par Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, grâce à un ordre particulier qui la distingue de toute autre « société religieuse », et que cet ordre consiste en l'évangile, les sacrements et le ministère de la Parole et des sacrements. En face de cet ordre essentiel on peut trouver une variété d'organisations grâce auxquelles ces fonctions constantes, essentielles, peuvent être remplies dans diverses conditions[22].

Le rapport cherche ensuite à caractériser cet ordre en le qualifiant d'*apostolique*, ce qui veut dire qu'il s'appuie sur la tradition apostolique. Il montre que, d'une part, l'évangile, c'est le kérygme apostolique et les Écritures apostoliques, et que, d'autre part, les sacrements nous sont transmis, de génération en génération, depuis l'Église apostolique. Et il ajoute, à propos du ministère :

Les mêmes principes s'appliquent au « ministère apostolique », même si des questions plus complexes se posent à nous, à cause de nos conceptions radicalement différentes du rôle du ministère dans l'Église [...]. Nous pouvons déclarer au moins qu'il existe un fondement commun sur lequel reposent, en définitive, toutes nos vues. Ce fondement commun peut être formulé de la sorte : l'Église ne peut pas fonctionner comme Église sans maintenir le ministère, et pas n'importe quel ministère, mais le vrai ministère chrétien.

22. MINEAR, pp. 232-234.

voulu par le Christ pour son Église et auquel la tradition apostolique rend témoignage[23].

Et, en conclusion :

Appliquant la distinction entre fonction primaire et mode secondaire, nous suggérons que le critère de l'*ordre fonctionnel essentiel* défini par l'*apostolicité* qui est notre principe de discrimination entre ordre et organisation nous conduise à certaines conclusions préliminaires. Nous serons amenés par ce critère à reconnaître que, tandis que les catéchismes, les liturgies et les structures (*polities*) appartiennent à la sphère de l'organisation, la tradition apostolique de la doctrine telle qu'elle est contenue dans l'Écriture appartient, avec les sacrements et le ministère, à l'ordre fondamental de l'Église. Ceci doit inévitablement s'exprimer dans un certain enseignement, une certaine liturgie, un certain gouvernement, plus ou moins explicitement organisés, et nous ne pouvons jamais espérer trouver un ordre à l'état pur, libre de tous liens avec une organisation secondaire. Néanmoins, c'est le corps visible de l'ordre comme tel qui appartient à l'*esse* de l'Église, alors que l'organisation peut toujours être changée sans que l'on touche à l'essence de la mission divine de l'Église[24].

Finalement —on aura pu le constater en lisant ces textes que nous avons tenu à citer largement — le bilan est assez maigre. Une fois de plus les chrétiens séparés achoppent sur le ministère. Qu'est-ce que le « vrai ministère chrétien, voulu par le Christ pour son Église » ? Le rapport, malgré un louable et parfois intéressant effort de clarification, est incapable de le dire. On comprend le désappointement des délégués de l'Orthodoxie qui, dans leur déclaration, regrettent « que le problème souverainement important du ministère et celui de la succession apostolique, sans lesquels à notre avis il n'y a ni unité ni Église, n'aient pas été inclus dans le programme de cette conférence. *Tous les problèmes de constitution* (order) *semblent être omis dans le programme*. Ils sont, à notre avis, fondamentaux pour toute étude sur l'unité[25] ».

A vrai dire, ces problèmes n'ont pas été vraiment omis. Les textes cités plus haut en font foi. Mais ils ont été posés en un climat et en des termes si protestants que catholiques, Orthodoxes et même, à certains égards, anglicans, ne peuvent pas ne pas être fort dépaysés.

C'est précisément à ce sujet qu'un des deux observateurs catholiques propose une remarque importante. Il ne semble pas, estime-t-il, que le dialogue entre catholiques et protestants puisse progresser sur ce point « aussi longtemps que nous catholiques, nous continuerons à parler de l'organisation visible de l'Église comme nous parlerions de l'organisation d'une affaire. Dans l'organisation visible que le Christ a fondée, l'Esprit vivant et l'organisation ne sont pas irréconciliables. Les formules du *Credo* et la Hiérarchie ne pèsent pas sur l'Esprit, étouffant la spiritualité. C'était et c'est encore l'Esprit vivant qui est la source de l'inspiration et de l'initiative dynamique dans l'Église. L'Esprit façonne l'unité et l'ordre. Le principe de vie de la rose forme les pétales intime-

23. Id., p. 235.
24. Id., pp. 235-236.
25. Id., p. 162.

ment assemblés, arrangés en bon ordre selon un modèle et un dessein. De même l'Esprit-Saint à l'intérieur de l'Église développe la structure externe essentielle de l'Église. La primauté papale n'est pas une invention de Léon Ier. Elle était dans l'Esprit du Christ et elle est soutenue par le Saint-Esprit dans l'Église[26] ». C'est dire, en d'autres termes, le danger, si elles ne sont pas équilibrées immédiatement par la présentation d'un autre aspect des choses, de formules telles que celle qui définit l'Église comme une société aussi visible et palpable que le peuple romain, le Royaume de France ou la République de Venise.

La troisième division de la conférence d'Oberlin se consacra à l'examen de certaines incidences du contexte nord-américain sur les problèmes de foi et de constitution. Il fut question d'abord de la mobilité de la population. Problème extrêmement important si l'on songe que chaque année en Amérique du Nord une personne sur cinq change de domicile. 30 à 50 % des membres d'une paroisse moyenne viennent d'une autre dénomination; la moitié des membres d'une paroisse urbaine moyenne sont arrivés dans les dix années précédentes. L'abandon des anciens lieux de culte avec la nécessité d'en établir de nouveaux, l'hétérogénéité croissante des congrégations locales et, inversement, l'homogénéité croissante des différentes Églises : tels sont quelques-uns des problèmes posés.

Un deuxième sujet abordé est l'influence des programmes gouvernementaux pour la stratégie de l'Église. On a traité en particulier des aumôneries militaires. Les chapelains baptisent beaucoup mais, malgré leurs efforts, entrée dans la vie chrétienne ne coïncide pas toujours avec entrée dans une dénomination, dans une Église. On rejoint par là des questions que posait de façon très pertinente la section 8 : « Quoique le passage facile du clergé et des laïcs d'une Église à une autre en Amérique du Nord puisse être interprété comme signifiant que les questions de foi et de constitution n'ont pas, après tout, une importance fondamentale, cependant une telle mobilité est peut-être plus profondément le signe d'un certain délayement américain de la foi chrétienne dans une « religion » et l'assurance que les sentiments personnels de « piété naturelle » et une « vie droite » sont tout à fait suffisants[27]. » Le rapport ajoutait d'ailleurs qu'il n'entend pas nier qu'une certaine mobilité puisse très bien représenter la conviction que la tradition chrétienne primitive sous-tend toutes les traditions particulières des différentes Églises.

Les deux dernières sections de la division III se préoccupèrent du témoignage chrétien dans l'Université et des problèmes raciaux et économiques dans la mesure où ils marquent la vie des Églises.

## III. — Remarques

Une fois de plus les Orthodoxes, participant loyalement à l'assemblée d'Oberlin, ont été amenés à préciser à quel point leurs conceptions sont éloignées de celles de la majorité des membres de la conférence. Ces

26. *The Catholic World*, *loc. cit.*, p. 84.
27. Minear, p. 238.

positions ont pu librement et à plusieurs reprises être présentées au cours des discussions, par tel ou tel délégué des Églises Orthodoxes. Mais c'est surtout après la conférence de l'évêque Lilje que les Orthodoxes réagirent.

Dans son exposé, au cours du meeting du dimanche soir 8 septembre, l'évêque luthérien allemand avait parlé de la signification du mouvement œcuménique. Après avoir clairement indiqué que mouvement œcuménique ne signifie pas retour à Rome, il ajoutait : « Nous rejetons l'idée selon laquelle l'Église aurait besoin d'une sorte de garantie historique de sa continuité que l'on suppose lui être donnée dans la succession apostolique des évêques. Même en reconnaissant que, pour certaines Églises et pour certains chrétiens, cette idée a une valeur assez traditionnelle, nous ne pouvons pas admettre la prétention que l'épiscopat historique constitue un élément essentiel et indispensable de l'ordre du salut[28]. »

Ces affirmations provoquèrent quelques réactions. Plusieurs délégués firent remarquer qu'ils ne partageaient pas les vues de l'évêque Lilje sur ce point et regrettaient que l'orateur ait semblé s'exprimer, au cours d'un meeting public, au nom de tous. Les Orthodoxes étaient naturellement les premiers à se trouver mal à l'aise. C'est pour cela que le lendemain, en réunion plénière, le président de séance rappela deux principes fondamentaux des conférences de *Foi et Constitution* : 1) complète liberté est laissée à tous d'exprimer leurs opinions; 2) mais la conférence n'approuve ni n'adopte d'aucune manière les points de vue de tel ou tel orateur, qui pourraient être contraires aux convictions de l'une ou l'autre des Églises membres[29]. D'ailleurs, dans le compte rendu officiel de la conférence d'Oberlin, les « nous » de l'évêque Lilje ont été remplacés, dans le passage incriminé, par des « je », qui indiquent bien que l'orateur n'engage que lui-même.

C'est à cette occasion que l'évêque Athénagoras présenta la Déclaration Orthodoxe, préparée avant la conférence. Nous en citerons quelques extraits :

Nous sommes heureux de prendre part à une conférence d'étude consacrée à un besoin aussi fondamental du monde chrétien que l'unité. Tous les chrétiens doivent chercher l'unité. D'un autre côté, nous constatons que tout le programme de la discussion future a été conçu d'un point de vue que nous ne pouvons pas, en conscience, admettre. « L'unité que nous cherchons » est pour nous une unité *donnée* qui n'a jamais été perdue, et, en tant que don divin et marque essentielle de l'existence chrétienne, ne peut pas avoir été perdue. Cette unité dans l'Église du Christ est pour nous une unité dans l'Église historique, dans la plénitude de la foi, dans la plénitude de la vie sacramentelle en sa continuité. Pour nous, cette unité est incarnée dans l'Église Orthodoxe qui maintient, *catholicos* et *anelleipos*, à la fois l'intégrité de la foi apostolique et l'intégrité de la constitution apostolique.

Notre action dans l'étude de l'unité chrétienne est déterminée par notre ferme conviction que cette unité ne peut être trouvée que dans la communauté de l'Église historique, préservant fidèlement la tradition catholique dans la doctrine et dans la constitution. Nous ne pouvons pas nous livrer à une discussion de ces présupposés de base comme s'ils n'étaient qu'hypothétiques ou problématiques. Nous arrivons avec une conception claire de l'unité de l'É-

28. Id., p. 131.
29. Id., p. 150.

glise, qui, nous le croyons, a pris corps et a été réalisée dans la longue histoire de l'Église Orthodoxe, sans changement ni rupture depuis le temps où l'unité visible de la chrétienté était un fait obvie et était attestée et témoignée par l'unanimité œcuménique, à l'époque des conciles œcuméniques.

Nous admettons naturellement que l'unité de la chrétienté a été rompue, que l'unité de foi et l'intégrité de constitution ont été cruellement brisées. Mais nous n'admettons pas que l'unité de l'Église, et plus précisément de l'Église « visible » et historique, ait jamais été brisée ou perdue, de telle sorte qu'il s'agisse maintenant de la chercher et de la découvrir. Le problème de l'unité est pour nous, par conséquent, le problème du retour à la plénitude de foi et de constitution, dans la pleine fidélité au message de l'Écriture, et de la Tradition et dans l'obéissance à la volonté de Dieu : *que tous soient un* [...].

L'unité que l'Orthodoxie représente repose sur une identité de foi, de constitution et de culte. Les trois aspects de la vie de l'Église sont extérieurement sauvegardés par la réalité de la succession sans brisure des évêques, qui assure la continuité ininterrompue de l'Église avec ses origines apostoliques. Ceci signifie que la plénitude sans compromis de l'Église requiert la préservation à la fois de sa structure épiscopale et de sa vie sacramentelle. Adhérant avec ténacité à son héritage apostolique, l'Église Orthodoxe tient que l'unité véritable n'est pas possible là où épiscopat et sacrements sont absents, et elle s'afflige de ce que les deux institutions aient été rejetées ou déformées dans certaines parties de la chrétienté. Tout accord sur la foi doit reposer sur l'autorité des décrets des sept conciles œcuméniques qui représentent la pensée de l'unique et indivise Église de l'Antiquité, et de la tradition subséquente conservée dans la vie de l'Église Orthodoxe [...].

Foi commune et culte commun sont inséparables dans la continuité historique de l'Église Orthodoxe. Du reste aucun des deux ne peut être préservé intègre et intact dans l'isolement. Ils doivent être maintenus dans une relation organique et intime l'un avec l'autre. C'est pour cette raison que l'unité chrétienne ne peut pas être réalisée simplement en déterminant quels articles de foi ou quel *Credo* doivent être considérés comme constituant la base de l'unité. En plus du fait de souscrire à certaines doctrines de foi, il est nécessaire d'avoir l'expérience d'une tradition commune ou *communis sensus fidelium*, préservé par le culte commun dans le cadre historique de l'Église Orthodoxe. Il ne peut y avoir de véritable unanimité de foi si cette foi ne demeure pas dans la vie et la tradition sacrée de l'Église, identique à travers les âges. C'est dans l'expérience du culte que nous affirmons la vraie foi et, inversement, c'est dans la reconnaissance de la foi commune que nous assurons la réalité du culte en esprit et en vérité [...].

Nous sommes parfaitement au courant des profondes différences qui séparent les dénominations chrétiennes les unes des autres, dans tous les domaines de la vie et de l'existence chrétienne, dans la compréhension de la foi, le style de vie, les coutumes liturgiques. Nous recherchons, par conséquent, unanimité de foi, identité de constitution, communauté de prière. Mais, pour nous, ces trois éléments sont organiquement liés les uns aux autres. La communion dans la liturgie n'est possible que dans l'unité de foi. La communion présuppose l'unité. Et le terme d' « intercommunion » nous paraît résumer la conception que nous sommes obligés de rejeter. Une « intercommunion » présuppose l'existence de dénominations distinctes et séparées, qui se joignent occasionnellement pour certains actes ou actions communes. Dans la véritable unité de l'Église du Christ il n'y a pas place pour plusieurs « dénominations ». Il n'y a donc pas place pour l' « intercommunion ». Lorsque tous sont véritablement unis dans la foi et la constitution apostoliques, il y

a communion incluant tout le monde, et communauté en toutes choses.

Il a été déclaré déjà par les délégués Orthodoxes à Édimbourg en 1937 que beaucoup de problèmes sont présentés aux conférences de Foi et Constitution d'une manière et dans un contexte qui sont absolument étrangers à l'Orthodoxie. Nous devons répéter aujourd'hui cette déclaration. Mais de nouveau, comme à Édimbourg, nous désirons témoigner de notre empressement et de notre disposition à participer aux études, afin que la vérité de l'évangile et la plénitude de la tradition apostolique puissent être portées à la connaissance de tous ceux qui en vérité, de manière désintéressée et avec piété, cherchent l'unité en notre saint Seigneur et en sa sainte Église, une, catholique et apostolique[30].

Cette Déclaration de foi n'a besoin, nous semble-t-il, d'aucun commentaire. L'ecclésiologie Orthodoxe, dans ses lignes fondamentales, y est présentée une fois de plus avec une grande clarté et une belle vigueur. A la lecture de ce texte, le catholique se retrouve en pays connu. *Mutatis mutandis*, il y lit l'exposé de sa propre foi.

Ajoutons, pour compléter la description des réactions Orthodoxes, que lorsqu'un premier projet de *Message aux Églises* fut présenté en séance plénière, le P. Florovsky dut faire remarquer, au nom de l'Orthodoxie, qu'on y sous-estimait « la profondeur des désaccords » dans la foi et que ce texte était d'ailleurs d'allure si occidentale et protestante qu'il ne pouvait refléter les vues caractéristiques de l'Orthodoxie orientale. Des corrections furent effectuées. Mais, dans son état dernier, le Message parut au P. Florovsky toujours aussi inacceptable pour une conscience Orthodoxe. Il demanda qu'on mentionnât dans le procès-verbal que les délégués Orthodoxes s'abstinrent de le voter. Il précisa à nouveau que ce refus n'impliquait pas un désir de son Église de se dissocier de la conférence ni de l'étude œcuménique.

Le Message en question n'offre d'ailleurs rien de bien remarquable. Nous n'estimons pas utile d'en citer des extraits ici.

Deux observateurs non officiels de l'Église catholique étaient présents, nous l'avons signalé, à la conférence. Ils assistèrent aux débats de la première et de la deuxième section (*Impératifs et motivations, Accords et conflits doctrinaux*) et naturellement aux séances plénières. L'un et l'autre se sont plu à souligner l'extrême amabilité avec laquelle ils ont été accueillis à Oberlin. Le P. Weigel écrit : « En tant que l'un des observateurs, l'auteur ressent l'obligation reconnaissante de rendre clair témoignage à la charmante cordialité rencontrée à tous moments aux sessions d'Oberlin[31]. » Et, de son côté, le P. Sheerin : « Les officiers de la conférence aussi bien que les délégués et les observateurs se montrèrent d'une extrême cordialité à notre égard. Ils n'auraient pas pu nous témoigner une plus large hospitalité. La conférence régla nos dépenses à Oberlin et, un soir, quelque vingt théologiens et officiers du Conseil œcuménique offrirent un dîner privé en notre honneur. Nous nous sommes sentis les bienvenus et à notre aise aux sessions[32]. »

30. Ib., pp. 159-163.
31. *America, loc. cit.*, p. 71.
32. *The Catholic World, loc. cit.*, p. 81.

On ne saurait trop se réjouir des occasions de dialogue fructueux que de tels contacts, dans un climat détendu, peuvent permettre entre des représentants du Conseil œcuménique et des témoins qualifiés de l'Église catholique.

Ceci, bien sûr, ne suffit pas à combler le fossé, hélas si profond, qui sépare tragiquement du catholicisme les confessions issues de la Réforme. Notre analyse des principaux textes émanés de la conférence prouve, pensons-nous, amplement l'existence de ce fossé. En fin de compte, l'impression dominante d'un des observateurs catholiques à Oberlin est que la conception de l'unité chrétienne qui s'est traduite le plus largement au cours des débats est d'ordre volontariste, sinon activiste. Se demandant quelle est l'unité existant actuellement entre les Églises représentées à Oberlin, le P. Weigel répond : « C'est l'unité d'un désir commun de l'unité. Ce désir est un fait : visible, palpable et dynamique. Mais il est de l'ordre de la volonté. Il n'a pas de support solide dans l'intelligence quoique beaucoup d'intelligence soit employée à commenter ce fait. Le slogan pour l'unité semble se réduire au vieux dit latin : *Sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas*. Un telle situation force l'intelligence à être servante de la volonté. En fait, cette perspective a été explicitement érigée en principe par beaucoup de voix au cours de la conférence. Il y a eu des mises en garde répétées contre le danger de faire de la doctrine une idole. Les *Credos* de l'Église, a-t-on dit, sont des témoignages et non des modèles (*tests*). Le véritable symbole de l'Église, c'est le Serviteur souffrant d'Isaïe; l'Église est la servante du serviteur Jésus. Le service, par conséquent, est le premier impératif de la Révélation chrétienne[33]. » L'Église doit servir en rendant témoignage à l'évangile et en exerçant la charité envers les hommes.

L'image du Serviteur souffrant est biblique. On peut espérer qu'un recours plus net à la théologie biblique, à toute la théologie biblique, vétéro- et néo-testamentaire, permettra d'équilibrer ce courant activiste que le P. Weigel dénonce avec juste raison dans de nombreuses sphères du protestantisme américain.

Peut-être convient-il d'ajouter d'ailleurs la remarque suivante : Si les documents d'Oberlin paraissent sacrifier, et en fait sacrifient souvent, la doctrine au profit de l'action, cela tient peut-être aussi à la projection dans ces textes d'un thème qui est « dans l'air » actuellement dans les milieux du Conseil œcuménique, à savoir l'insistance sur la mission de l'Église, l'accent mis sur le devoir missionnaire. Une grande partie du protestantisme contemporain redécouvre de façon très positive, non pas le devoir d'évangélisation — c'est déjà fait —, mais plus précisément le lien entre la mission et la nature même de l'Église. Le danger possible — et il est loin d'être toujours évité — est de basculer dans un certain activisme, en n'accordant de valeur aux « structures », à la constitution, à l'ordre, que dans la mesure exacte où, croit-on, ces structures favorisent la mission, et en étant décidé à les plier, à les adapter au fur et à mesure aux impératifs missionnaires. Mais, inversement, l'accent mis sur le devoir missionnaire de l'Église elle-même (et non plus de sociétés plus ou moins

33. *America*, *loc. cit.*, p. 69.

## ORIENT ET OCCIDENT

Dom Clément LIALINE : Vieux-Catholiques et Orthodoxes en quête d'union depuis trois quarts de siècle ..... 22

Documents :

Vieux-Catholiques et Orthodoxes :

Déclaration à l'Eglise catholique (24 sept. 1889) . 57

Un projet d'accord tripartite (août 1922) ..... 59

Déclaration de l'Eglise des Vieux-Catholiques des Pays-Bas sur sa position à l'égard de l'Eglise Orthodoxe (7 juin 1922) ..... 65

## PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

M.-J. LE GUILLOU : Des controverses au dialogue œcuménique ..... 65

— L'Eglise catholique et les divisions .... 161

Paul DE VOOGHT : Ecriture et Tradition d'après des études catholiques récentes ..... 183

J. B. GEISELMANN : Un malentendu éclairci : la relation « *Ecriture-Tradition* » dans la théologie catholique . 197

Fr. BIOT : La troisième assemblée plénière de la *Fédération Luthérienne Mondiale* (Minneapolis, 14-25 août 1957).

B.-D. DUPUY : La Mariologie de Calvin ..... 479

René BEAUPÈRE : La Conférence de *Foi et Constitution* à Oberlin, U.S.A. (3-10 septembre 1957) ..... 491

Chronique bibliographique :

De la difficulté de se comprendre entre Catholiques et Protestants. A propos d'ouvrages récents (Fr. BIOT) ..... 113

Problèmes luthériens vus de Suède (R. REFOULÉ) ... 333

Documents :

La Seigneurie du Christ sur le Monde et sur l'Eglise :

Rapport de la *Division des Etudes* du Conseil Œcuménique ..... 229

Travaux de la *Division des Etudes* du Conseil Œcuménique :

Introduction (C.-J. DUMONT) ..... 361

Douglas A. GRIFFITHS : Conférence sur une théologie de l'évangélisation ..... 365

La réunion de Bossey sur « La Parole de Dieu et les croyances des hommes » ..... 379

*Cum permissu superiorum.*

Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). *Le Gérant* : J. DUMONT

D. L., 4e trimestre 1958. — Imprimeur, n° 1.850.